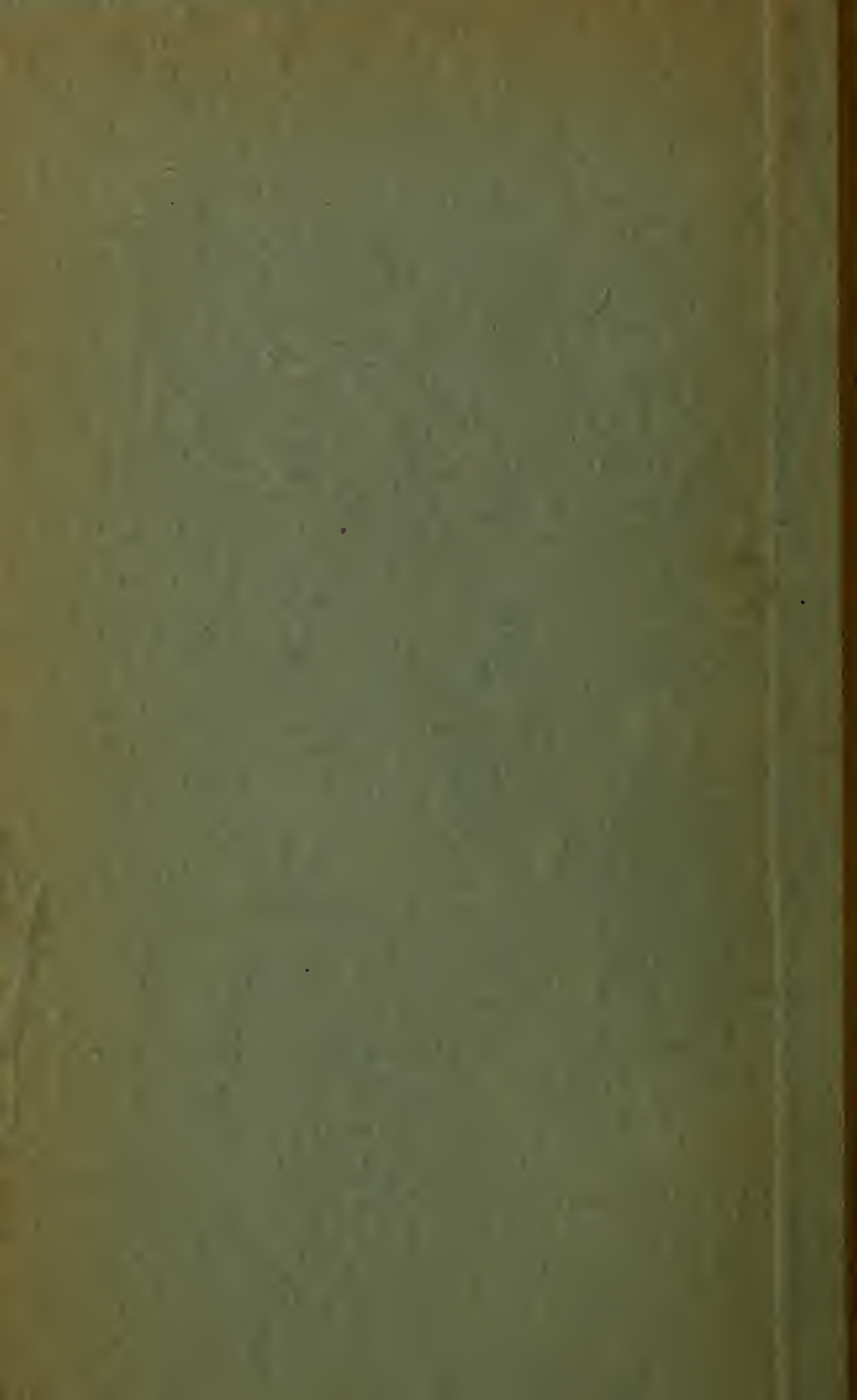

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00068610 5







LA SCIENCE SOCIALE CONTEMPORAINE

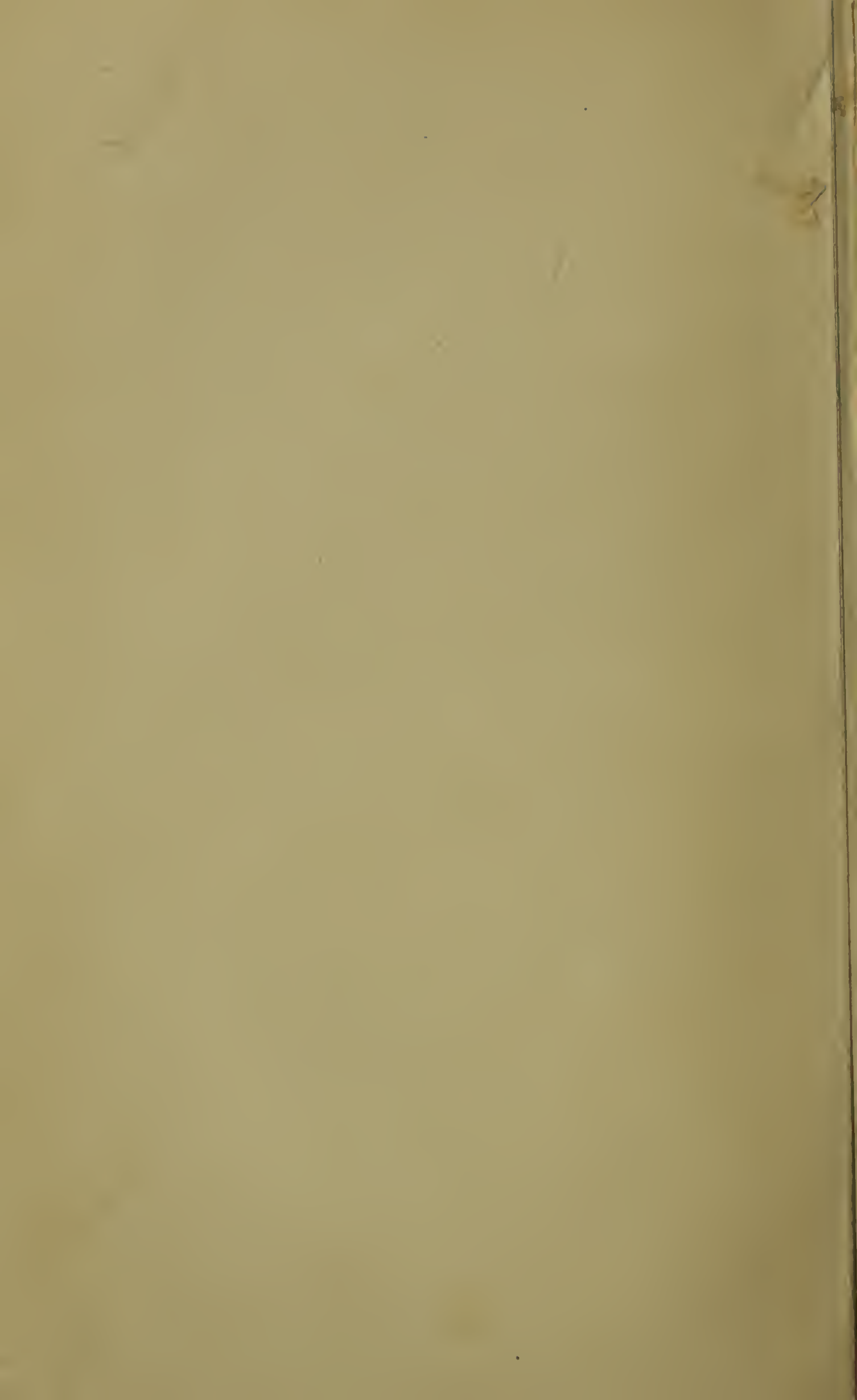
PAR

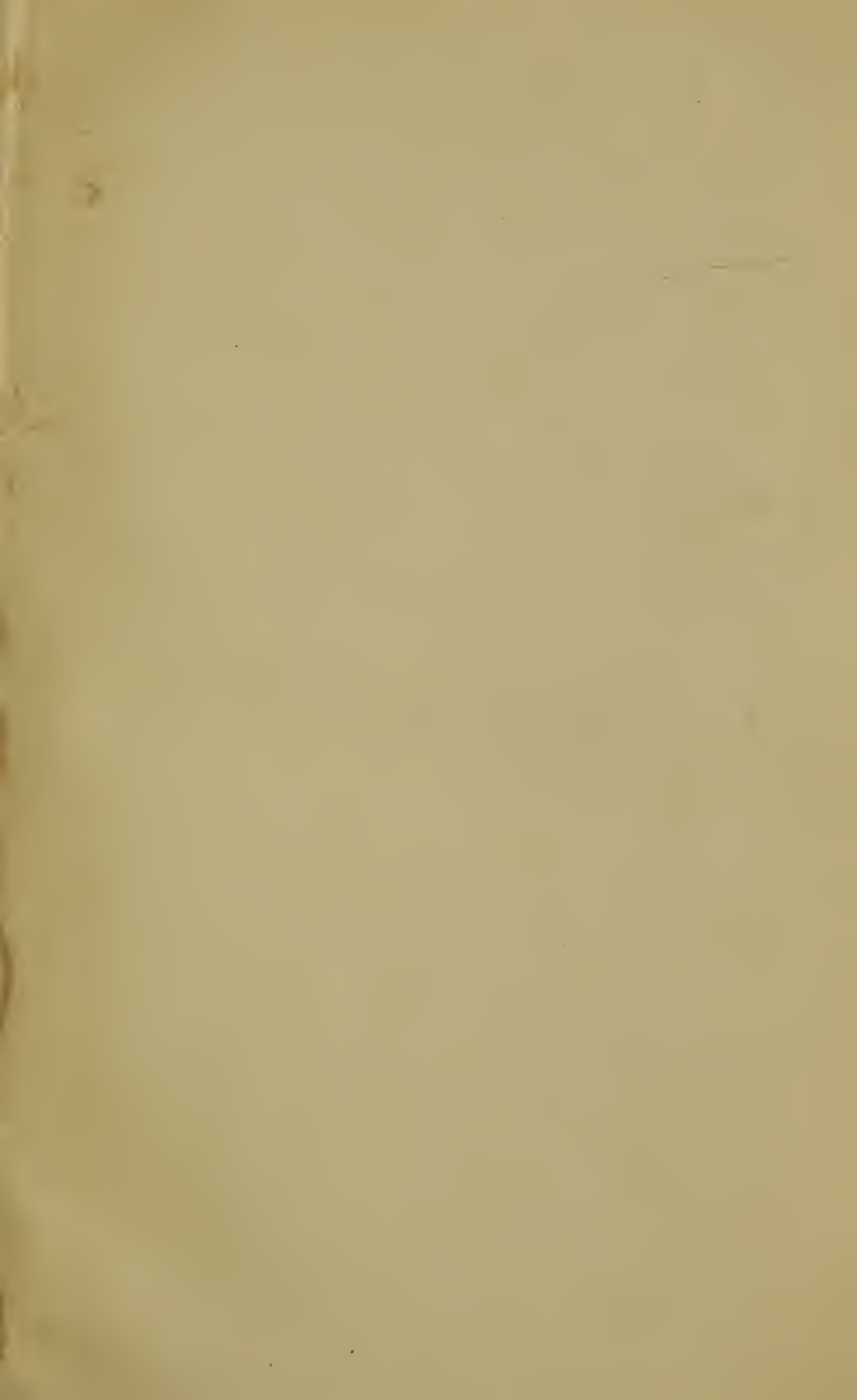
ALFRED FOUILLÉE

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1897







LA
SCIENCE SOCIALE
CONTEMPORAINE

OUVRAGES DE M. A. FOUILLÉE

La Philosophie de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 4 vol. in-16 (Hachette). 2e édition. très augmentée. . . . . 14 fr.

Tome I. *Théorie des Idées et de l'Amour* . . . . 3 fr. 50
Tome II. *Morale. Esthétique et Théologie de Platon* 3 fr. 50
Tome III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme*. . . . . 3 fr. 50
Tome IV. *Essais de philosophie platonicienne*, formant un traité de philosophie au point de vue platonicien. . . . . . . 3 fr. 50

La Philosophie de Socrate. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8 (Alcan). . . . . . 16 fr.

La Liberté et le Déterminisme. 5e édition, entièrement refondue et considérablement augmentée. 1 vol. in-8 (Alcan). . . . . . . 7 fr. 50

L'Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France. 4e édition, revue et augmentée. 1 vol. in-16 (Hachette). 3 fr. 50

La Science sociale contemporaine. 3e édit. 1 vol. in-16 (Hachette). 3 fr. 50

Histoire générale de la philosophie. 9e éd. 1 vol. in-8 (Delagrave). 5 fr.

Extraits des grands philosophes. 2e édit 1 vol. in-8 (Delagrave). 5 fr.

Critique des systèmes de morale contemporains. 3e édition. 1 vol. in-8 (Alcan) . . . . 7 fr. 50

L'Évolutionnisme des idées-forces. 2e édit. 1 vol. in-8 (Alcan) . 7 fr. 50

L'Avenir de la métaphysique fondée sur la science. Essai sur les progrès de la philosophie générale et sur ses rapports avec la science positive et avec la morale. 2e édit. 1 vol. in-8 (Alcan). . 5 fr.

La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau. 2e édition, revue et très augmentée, avec un beau portrait de Guyau. 1 vol. in-8 (Alcan) . . . . 3 fr. 75

Pages choisies de Guyau. — I. Art et littérature. — II. Morale et éducation. — III. Philosophie et religion. — IV. Poésies. — 2e édition. 1 vol. in-18 de la collection des *Pages choisies des grands écrivains* (A. Colin). . . . . 3 fr.

L'Enseignement au point de vue national. 1 vol. in-16 (Hachette). 3 fr. 50
Le même, traduction anglaise par Greenstreet. . . . . 5 sh.

Descartes (*Collection des Grands Écrivains*), avec un portrait de Descartes. 1 vol. in-16 (Hachette). . . . . 2 fr.

La Psychologie des idées-forces. 2e édit. 2 vol. in-8 (Alcan). . . 16 fr.

Tempérament et caractère, selon les individus, les sexes et les races. 2e édition. 1 vol. in-8 (Alcan) . . . . 5 fr.

Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive. 1 vol. in-8 (Alcan) . . . . 7 fr. 50

Le Mouvement positiviste et la Conception sociologique du monde. 1 vol. in-8 (Alcan) . . . . 7 fr. 50

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 764-96.

LA SCIENCE SOCIALE CONTEMPORAINE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1897



INTRODUCTION

La constitution de la science sociale sur des bases positives semble la principale tâche de notre siècle. Jadis objet de pure curiosité et comme de luxe réservé à quelques penseurs, l'étude de la société et de ses lois finira par devenir pour tous, dans nos nations démocratiques, une étude de première nécessité. C'est que, par le développement même de la civilisation, chaque homme vit davantage non seulement de sa vie propre, mais encore de la vie commune ; le progrès a deux effets simultanés, qu'on a crus d'abord contraires et qui sont réellement inséparables : accroissement de la vie individuelle et accroissement de la vie sociale. Longtemps l'individu s'est persuadé que ce qu'il donnait à la société il le perdait pour soi; longtemps aussi la société a cru que ce qu'elle accordait à l'individu elle se l'enlevait à elle-même, comme

un corps qui craindrait de laisser ses membres se développer et les emprisonnerait pour accroître sa propre force. De là cette vieille antithèse entre la société et l'individu qui caractérise l'esprit antique, et dont l'esprit moderne s'affranchit en montrant une harmonie dans ce qu'on prenait pour une opposition. Si grande est la solidarité entre l'individu et la société que, dans la pratique, l'un ne peut vraiment exister sans l'autre. Au point de vue théorique, la science même de l'individu et la science de la société sont de plus en plus inséparables : toute question philosophique et morale finira, selon nous, par apparaître comme une question sociale. La psychologie, en étudiant l'individu, s'aperçoit bientôt que les facultés et tendances individuelles sont en réalité un héritage de la race et de l'espèce, conséquemment de la société, et elle finit par se poser à elle-même cette question : — Que resterait-il dans ce que nous appelons notre *moi* si on enlevait tout ce que nous avons reçu d'autrui, et la conscience propre de chaque homme ne se réduit-elle point en un certain sens à la conscience commune de l'humanité ? Si le moraliste, à son tour, après avoir étudié la forme actuelle sous laquelle les lois morales apparaissent à l'individu, en suit l'évolution historique et en recherche sans préjugé l'origine naturelle, il se demandera : — Les lois morales qui s'imposent à l'individu sont-elles autre chose que les conditions

générales de la société, et les conditions de la société sont-elles autre chose que les lois plus générales encore de la vie, soit physique, soit intellectuelle ? De cette question, le métaphysicien doit passer à une autre : — Puisque la biologie et la sociologie se tiennent si étroitement, les lois qui leur sont communes ne nous révéleraient-elles pas les lois les plus universelles de la nature et de la pensée ? L'univers entier n'est-il point lui-même une vaste société en voie de formation, une vaste union de consciences qui s'élabore, un concours de volontés qui se cherchent et peu à peu se trouvent ? Les lois qui président dans les corps aux groupements des invisibles atomes sont sans doute les mêmes que celles qui président dans la société au groupement des individus ; et les atomes eux-mêmes, prétendus indivisibles, ne sont-ils point déjà des sociétés ? S'il en était ainsi, il serait vrai que la science sociale, couronnement de toutes les sciences humaines, pourra nous livrer un jour, avec ses plus hautes formules, le secret même de la vie universelle.

Mais on est encore loin de s'entendre sur le vrai principe et sur la vraie méthode que doit adopter, pour ne pas demeurer en arrière des autres sciences, la science sociale. Nous retrouvons ici en présence les diverses écoles qui se sont partagé les esprits depuis un siècle : d'une part l'école philosophique, éprise de

l'idéal, d'autre part l'école historique fidèlement attachée à la réalité. Le principal chef de l'école philosophique fut le grand initiateur dont le centenaire, récemment célébré après celui de Voltaire, ranimait les enthousiasmes et les colères également passionnés de nos partis politiques. Selon Rousseau et ses continuateurs, c'est l'idée de contrat qui doit fournir à la science sociale un principe solide et une méthode de déduction rigoureuse. Les modernes progrès de la civilisation ont rendu prépondérante dans les affaires civiles la part des contrats et des libres échanges, si bien que le droit contractuel tend à se confondre avec le droit civil tout entier. De même, les relations de l'ordre politique entre les citoyens doivent toutes se ramener et se ramènent de plus en plus à de libres conventions. L'État selon la justice est celui où le lien universel des membres est dans leur universel consentement, qui les fait s'accepter sciemment l'un l'autre pour associés. Voilà, selon l'école idéaliste, la conception vraiment morale à laquelle s'ouvre l'avenir. La nature, par le concours muet et sourd de forces encore inconscientes, a su créer non seulement des cieux et des terres, mais des êtres vivants, merveille supérieure, où chaque organe, n'agissant que pour lui-même et comme s'il était seul, se trouve cependant agir pour tous les autres en un infaillible concert; l'humanité a pour tâche de

réaliser, par la convention réfléchie des volontés intelligentes, un idéal d'organisation et de vie encore plus élevé. Qu'on imagine un corps tout entier pénétré de lumière et tout entier conscient de soi, où chaque goutte de sang, transparente pour elle-même et pour les autres, se verrait et verrait l'ensemble auquel elle apporte sa part de vie : c'est l'image de la société idéale où une même pensée circule et rayonne de l'un à l'autre, où le sentiment de l'un est celui de tous, où chacun ne fait que ce qu'il veut et se trouve faire aussi ce que les autres veulent, tant y est à la fois libre et sûre l'harmonie des volontés unies par un contrat réciproque.

Telle n'est pas la conception que l'école historique se forme de la société humaine. En France, à la suite d'Auguste Comte, MM. Littré, Taine et Renan condamnent avec sévérité l'auteur du *Contrat social* et ses successeurs. En Allemagne, après avoir été soutenue par Kant et par Fichte, la conception de l'État fondé sur le consentement des citoyens, ou *État contractuel*, rencontre les dédains de Hegel, de Strauss, et récemment du plus célèbre jurisconsulte de l'Allemagne contemporaine, M. Bluntschli. En Angleterre enfin, Stuart Mill et M. Spencer citent au nombre des sophismes le principe dont part Rousseau, et ils blâment la méthode « géométrique » transportee par les Français dans la science de la société.

M. Sumner Maine, que nous verrons cependant mettre lui-même en lumière le rôle croissant du contrat dans le droit moderne, traite d'abstractions et de chimères la théorie et la méthode du *Contrat social.* Il remarque d'ailleurs avec raison que « cette théorie entre pour une grande part dans les idées que la France répand constamment sur le monde civilisé, et qu'elle devient ainsi une partie du corps de pensées qui modifient la civilisation. » Elle est, ajoute-t-il, le grand antagoniste de la méthode historique, et chaque fois qu'on voit une personne résister à cette méthode, toute objection religieuse mise à part, on trouve que c'est sous l'influence consciente ou inconsciente des idées de Rousseau. « Nous n'avons pas vu de notre temps, conclut-il, et le monde n'a vu qu'une ou deux fois, dans le cours entier de l'histoire, des travaux exercer une aussi prodigieuse influence sur l'esprit des hommes de tout caractère et de toute nuance intellectuelle que les livres publiés par Rousseau de 1749 à 1762. Ce fut la première tentative pour reconstruire l'édifice de la croyance humaine après les travaux de démolition commencés par Bayle et par Locke, achevés par Voltaire ; or toute tentative de construction a toujours la supériorité sur les œuvres purement destructives. » Ajoutons que toute recherche de l'idéal aura toujours plus d'influence sur les masses que l'étude du passé : nous ne pouvons rien

changer au passé, tandis que nos idées, qui sont aussi des *forces,* peuvent décider de l'avenir; là est le vrai secret de l'influence exercée par Rousseau. Reste à savoir ce qu'il y a de solide ou de fragile dans ces constructions dont il a posé les fondements, quelle est l'exacte valeur de cette idée du contrat social à laquelle les Français sont toujours tentés de revenir, et qui est le principe souvent caché de tous leurs raisonnements en politique.

Outre l'école historique, l'idée du contrat social compte parmi ses adversaires l'école naturaliste. Selon cette dernière, la société humaine n'est pas une œuvre de la volonté, mais un produit de la nature; elle n'est pas un contrat, mais un organisme; elle n'est pas une libre création, mais une évolution nécessaire. Au fond, l'école historique et l'école naturaliste se ramènent à une seule : l'historien constate les faits, le naturaliste les explique.

Contrat social et organisme social, telles sont donc, en définitive, les deux idées aujourd'hui en présence et qui semblent d'abord impossibles à concilier. C'est, sous une forme nouvelle, la grande antithèse de la volonté et du déterminisme, que nous avons étudiée, à des points de vue divers, dans nos précédents travaux sur la *Liberté* et sur l'*Idée moderne du droit.*

Ici encore il ne nous semble pas impossible d'opé-

rer un rapprochement entre les doctrines adverses, l'idéalisme et le naturalisme, ni même de les réconcilier entièrement dans le domaine de la pratique, en montrant par quelle force l'*idéal*, présent à notre pensée, se réalise dans la *nature* même. Loin de nous paraître opposées, les théories du contrat volontaire et de l'évolution organique nous paraissent inséparables : la vraie société humaine doit en montrer l'unité. Nous nous placerons donc tour à tour, dans ce livre, aux divers centres de perspective entre lesquels se partagent les écoles contraires, pour en rechercher la vérité relative et l'harmonie finale. Nous espérons obtenir ainsi, à la fin de ces études, comme conséquence pratique, une notion plus compréhensive de la justice sociale et de la fraternité sociale.

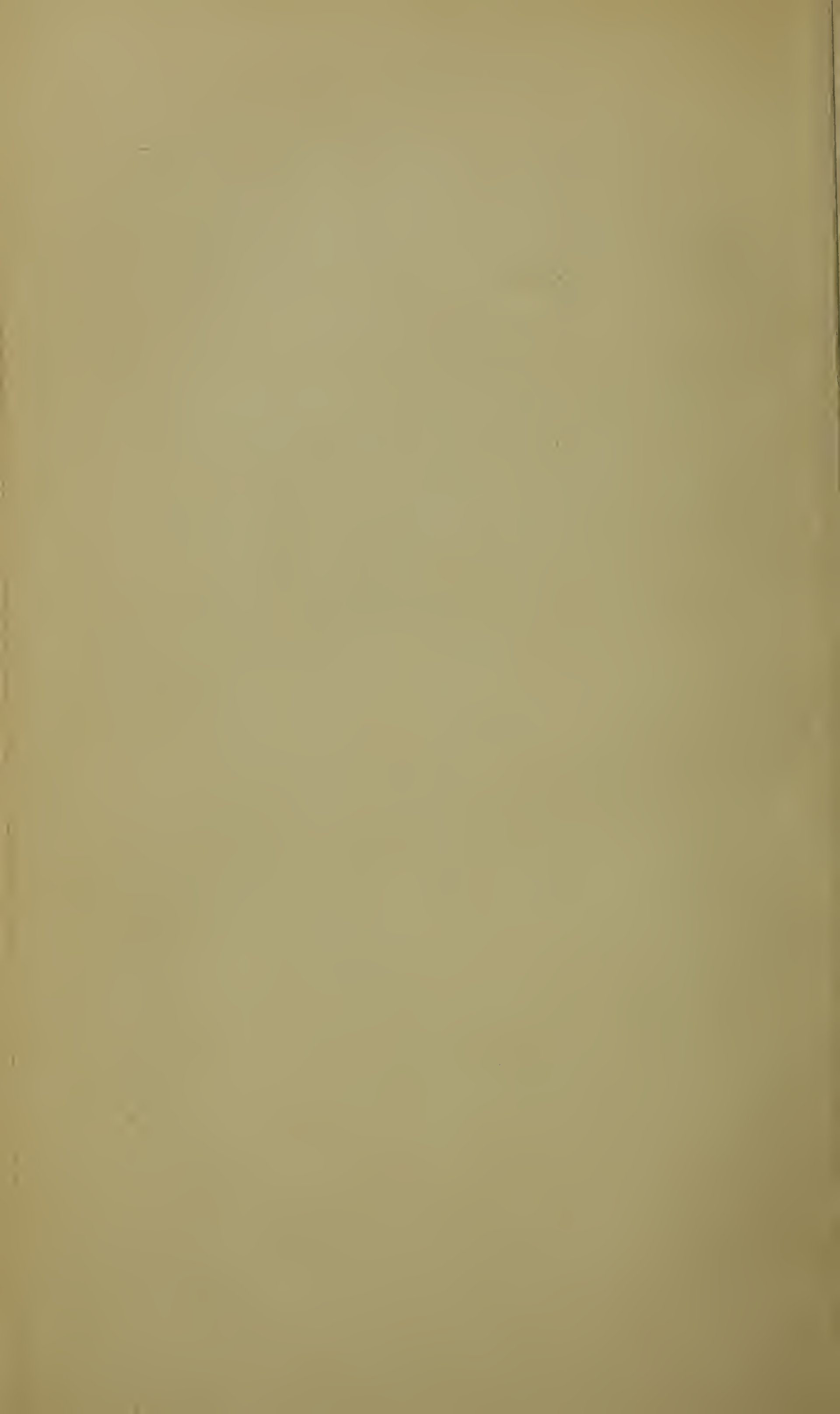
Il est temps que chaque école, et aussi chaque nation, au lieu de se confiner dans sa tradition exclusive et son point de vue personnel, s'instruise à l'exemple des autres, s'inspire de leur pensée et regarde où les autres regardent. Devant la masse des faits qui s'accomplissent au sein de la société humaine, masse ondoyante et obscure sur laquelle se lève lentement la lumière de la science, chaque école, chaque peuple croit être seul à voir le jour se faire. Tel un spectateur placé en face de l'Océan n'aperçoit que devant lui le sillon éblouissant tracé sur les flots par l'astre montant à l'horizon ; mais, quoiqu'il lui semble que le

reste de la mer demeure dans l'ombre, l'astre l'éclaire en réalité tout entière : que l'observateur se déplace, et de chaque point de vue nouveau il verra une nouvelle traînée de lumière que d'autres yeux apercevaient avant les siens[1].

1. Nous suivrons dans ce livre la même méthode que dans les précédents : 1° construction, l'un après l'autre, des divers systèmes répondant aux diverses faces d'un même objet (qui est ici la société humaine); 2° rectification de chacun de ces systèmes par l'élimination des conséquences fausses, incomplètes et exclusives, qu'on en a voulu tirer; 3° recherche des convergences entre les systèmes; 4° intercalation de *moyens termes*, toutes les fois qu'il est possible, pour faire coïncider ou tout au moins rapprocher les systèmes divergents (par exemple le système du contrat social et celui de l'organisme social).

En conséquence, nous prions le lecteur de ne pas juger la doctrine de ce livre sur une de ses parties séparées, puisqu'elle est essentiellement une *synthèse*. Nous ne pouvons, à chaque moment de la construction et de la critique, dire à la fois *toute la vérité;* nous tâcherons du moins de ne dire *rien que la vérité*. La synthèse viendra à la fin, et nous essayerons, dans la conclusion, d'en mettre en relief les idées essentielles.

Malgré le caractère rigoureux et selon nous scientifique de cette méthode progressive,nous n'avons pas cru devoir abuser ici des formes techniques et doctorales. Dans les études qu'on va lire, écrites primitivement pour la *Revue des Deux Mondes*, nous avons tâché de ne sacrifier ni la science à l'art, ni l'art à la science. Nous n'avons jamais reculé devant les abstractions nécessaires, mais nous n'avons pas cherché les abstractions superflues. La sociologie n'exige point un style aussi abstrait que l'algèbre. Tout esprit qui aime la conciliation pensera que l'art et la science sont aussi conciliables, surtout dans de telles matières. N'avons-nous pas l'exemple des Diderot et des Rousseau, comme des Descartes et des Pascal, qui ont su dire des choses profondes en un beau langage? La recherche et l'exposition sincères de la vérité n'excluent ni l'émotion esthétique ou morale ni le soin de la forme. Plus on respecte la vérité, plus on doit vouloir la montrer sous un vêtement digne d'elle : s'il ne faut pas la parer, il ne faut pas non plus l'enlaidir.



LA

SCIENCE SOCIALE

CONTEMPORAINE

LIVRE PREMIER

LE CONTRAT SOCIAL ET L'ÉCOLE IDÉALISTE

La science sociale doit étudier les sociétés humaines à un double point de vue : dans leur idéal et dans leur réalité. C'est surtout au premier de ces points de vue que s'est placée l'école idéaliste de Rousseau, dont le développement a précédé celui de l'école naturaliste contemporaine, comme s'il était plus facile et plus prompt pour la pensée humaine de concevoir son but à venir que de déterminer scientifiquement les lois naturelles et les moyens nécessaires de son évolution.

Pour bien comprendre l'idéal de la société humaine, il faut la considérer dans son achèvement et sous sa forme la plus parfaite, qui ne peut être qu'une certaine forme de l'État, qu'un certain régime civil et politique. De là,

dans l'école idéaliste, la prédominance des considérations politiques, si frappante chez Rousseau, chez les théoriciens de la révolution française et, pendant la première moitié de notre siècle, chez Proudhon ou ses sectateurs.

Suivons d'abord cette école dans ses recherches sur l'origine, la nature, le but de la société et de l'État. Une fois agrandie, systématisée, transformée, la conception du *contrat social,* que nous compléterons plus tard par celle de l'*organisme social*, ne pourrait-elle se concilier avec les légitimes exigences de l'histoire et fournir à la science des sociétés une de ses idées directrices?

I

L'ORIGINE RÉELLE ET RATIONNELLE DE LA SOCIÉTÉ ET DE L'ÉTAT. OBJECTIONS DE MM. BLUNTSCHLI, TAINE ET RENAN A L'IDÉE DE CONTRAT SOCIAL.

On a opposé pendant longtemps les œuvres de la nature aux œuvres de la volonté, et on s'est demandé si la société en général, si l'État en particulier, étaient un produit involontaire ou volontaire. L'expression la plus haute et la plus réfléchie de la volonté, dans ses rapports avec autrui, étant la convention réciproque ou le contrat, l'école qui veut surtout fonder l'ordre social sur la liberté humaine a représenté l'État, ou même toute société proprement dite entre les hommes, comme une association plus ou moins explicite et consciente, mais essentiellement volontaire. Déjà Aristote, tout en considérant la société comme naturelle (c'est-à-dire conforme à la nature et aux fins de l'homme), en faisait cependant une association d'individus qui restent spécifiquement différents sans former une unité réelle [1]. L'État est, dit-il, la dernière des associations

1. *Politique*, p 1257 a, 6 et suiv.

et leur fin à toutes[1]. C'est dans l'État seulement que chacune d'elle peut subvenir à ses besoins ; l'État est une association qui se suffit à elle-même[2]. Épicure fonde la société, le droit et la justice sur un pacte formel[3]. « Le droit naturel, dit-il, n'est autre chose qu'un pacte d'utilité[4], dont l'objet est que nous ne nous lésions point réciproquement et que nous ne soyons point lésés. A l'égard des êtres qui ne peuvent faire de contrats dans le but de ne pas se léser mutuellement et de ne pas être lésés, il n'y a rien de juste ni d'injuste; de même pour les peuples qui n'ont pu ou n'ont pas voulu faire de tels contrats[5]. » L'idée du contrat comme fondant, sinon le droit naturel, du moins le droit civil, se retrouve chez plusieurs philosophes ou juristes du moyen âge. Vers 1577 on voit Hubert Languet, sous le pseudonyme de Junius Brutus, dans ses *Vindiciæ contra tyrannos*, soutenir que la société repose sur un contrat primitif entre Dieu, le peuple et les souverains, qui violent à chaque instant le pacte mutuel. On sait comment cette idée du contrat reparut dans Hobbes, puis dans Locke, et comment elle devint aux yeux de Rousseau l'idée fondamentale de l'ordre civil ou politique.

Les partisans du contrat social ont mêlé à leur

1. Τέλος ἐκείνων. (*Polit.*, I, 1, 1252, b 31.)
2. *Ibid.*, 23.
3. C'est M. Guyau qui a le premier montré dans Épicure le prédécesseur de Hobbes et de Rousseau pour la théorie du contrat social. Voyez le chapitre intitulé *la Justice et le contrat social* dans *la Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, p. 147 et suiv.
4. Σύμβολον τοῦ συμφέροντος. (Diog. Laërce, X, 150.)
5. Συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι. (Diog. Laërce, *ibid.*)

théorie une foule d'erreurs, d'inconséquences, de contradictions; ils ont eu surtout le tort, pour mieux mettre en relief le caractère volontaire de la vraie société humaine, de la représenter parfois comme une sorte d'artifice, de convention plus ou moins arbitraire, en opposition avec le prétendu état de nature, qui serait l'isolement et l'insociabilité. Mais on ne doit pas apprécier une doctrine d'après de fausses interprétations ou d'après des conséquences qui ne lui sont point essentielles. C'est cependant ainsi, presque toujours, qu'on juge la doctrine qui fait de la société une association, de l'État un contrat civil et politique. On connaît les objections que l'école historique oppose d'ordinaire à Rousseau et à l'école philosophique. Voyons d'abord celles qui concernent l'origine de la société civile et politique, c'est-à-dire au fond de la société humaine. « L'histoire, dit-on, qui a vu naitre tant d'États, ne connaît aucun exemple d'État *contracté* par les individus; quel État fut jamais fondé par la convention de citoyens égaux, comme l'on crée une société de commerce ou une caisse d'assurance contre l'incendie? Partout l'histoire nous montre que l'individu, avant même qu'il puisse exprimer une volonté propre, naît membre de l'État, est élevé comme tel, et reçoit par sa conception, sa naissance, son éducation, l'empreinte déterminée de la nation et du pays auxquels il appartient[1]. » Cette objection de

1. Bluntschli, *Théorie générale de l'État*. Cet ouvrage, où se trouve résumé avec soin ce qu'on a dit de plus important pendant ces dernières années, sur l'origine, la nature, le but de la société et de l'État, est un travail savant et consciencieux qui fait presque autorité en Allemagne.

M. Bluntschli, analogue à celles de MM. Sumner Maine, Littré, Taine et Renan, renferme un malentendu qu'on s'étonne de retrouver en tant de livres divers. Autre est l'origine historique, autre est le fondement rationnel de l'État. La théorie du contrat social, bien interprétée, ne considère pas l'État tel qu'il a été, mais tel qu'il peut et doit devenir. « J'étudie, disait lui-même Rousseau, les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles *peuvent être.* » Sans doute Rousseau, cédant à l'illusion commune du XVIII[e] siècle sur les beautés de l'*état de nature* et sur les mœurs des temps primitifs, a pu raconter l'histoire de l'avenir comme si elle était celle du passé; mais d'abord il faut voir là une critique indirecte du présent : tout en parlant beaucoup des « sauvages », les écrivains d'alors se préoccupaient surtout des générations à venir et de la civilisation future. De plus, Rousseau a subi avec son siècle, comme on l'a remarqué, une espèce de mirage intellectuel : le voyageur du désert croit parfois apercevoir derrière lui l'oasis vers laquelle il marche; ainsi l'humanité, quand elle acquiert la conscience de sa misère, croit apercevoir dans le passé l'état meilleur vers lequel elle s'avance.

Montrer que le contrat n'est pas l'origine histo-

Il y manque toutefois, selon nous, l'originalité philosophique : on y sent l'œuvre d'un juriste consommé, mais plus habile à classer des matériaux qu'à les relier par une déduction ou une induction scientifique. M. Bluntschli est souvent dupe des abstractions scolastiques où se plaît encore le génie allemand. Au surplus, esprit impartial, qui s'efforce de s'élever au-dessus des considérations trop exclusivement nationales, et qui cependant fait commencer « l'âge viril » de l'humanité à une date précise, 1740.— C'est celle de l'avènement du grand Frédéric.

rique de l'État, ce n'est donc pas prouver qu'il n'en est point le but idéal et la forme la plus morale. D'ailleurs, au point de vue de l'histoire même, la théorie du contrat est-elle aussi complètement fausse que le prétendent M. Bluntschli, M. Maine et M. Taine? N'exprime-t-elle pas une tendance, une direction à la fois naturelle et historique de l'humanité, qu'un observateur attentif sait découvrir sous la masse des faits contraires qui la cache? Un physicien, dans la complexité des mouvements qui ont lieu en tous sens à la surface de la terre, dégage une direction dominante qui est comme l'allure naturelle de tous les objets, je veux dire la pesanteur; un chimiste, sous la variété des formes qu'un composé peut prendre, saisit la relation simple qui en unit les éléments; de même, l'historien philosophe doit s'attacher à surprendre dans les démarches si variées et si irrégulières de l'humanité la constance de sa démarche naturelle. Or, à ce point de vue, analysez les faits les plus élémentaires où deux volontés humaines se trouvent en présence : vous découvrirez dans ces volontés, dès qu'a cessé le conflit des besoins, une tendance à l'association. Deux hommes en face d'un même danger ont toujours été portés à unir leurs efforts; deux hommes vivant l'un près de l'autre, dans l'état de paix qui précède ou suit l'état de guerre, comptent d'abord sur un certain respect mutuel, puis sur une certaine aide mutuelle, comme s'il était intervenu entre eux un contrat tacite. Les animaux eux-mêmes, en qui la physiologie et la psychologie actuelles reconnaissent les ancêtres et les ébauches de l'homme

comptent l'un sur l'autre en une certaine mesure, comme si certaines conventions de paix ou de guerre étaient sous-entendues dans leurs faits et gestes : le chien s'indigne des incursions de ses voisins comme si c'était la violation d'une sorte de convention relative au domaine de chacun. A plus forte raison les volontés humaines, dans l'état de repos, tendent-elles à prendre la forme du contrat, comme dans l'état de lutte elles prennent les formes de la violence. En d'autres termes, l'histoire nous montre que les hommes ont agi tantôt sous l'empire d'une passion brutale dont la formule abstraite est la loi du plus fort, tantôt sous l'influence d'un idéal de société humaine plus ou moins obscur dont la formule abstraite est le contrat social. Compression et convention sont donc les deux modes typiques de combinaison entre les volontés humaines, comme la répulsion et l'attraction entre les éléments qu'unissent ou séparent leurs affinités chimiques. Certains philosophes croient expliquer l'origine de l'État mieux que Rousseau en invoquant la « sociabilité » ; ils ne voient pas que la sociabilité, étant la tendance à s'associer, se résout dans la tendance à contracter. « La sociabilité, dit M. Bluntschli, agit d'abord dans l'homme sans qu'il en ait conscience. La foule regarde avec une *confiance* mêlée de crainte un chef, un capitaine dont le courage et le génie lui imposent ; elle le vénère comme l'expression suprême et le conducteur de la *communauté;* elle se *range autour de lui* et obéit à ses ordres. » — « Çà et là, dit aussi M. Taine, dans le chaos des races mélangées et des sociétés crou-

lantes, un homme s'est rencontré qui, par son ascendant, a rallié autour de lui une bande de fidèles, chassé les étrangers, dompté les brigands, rétabli la sécurité, restauré l'agriculture, fondé la patrie et transmis comme une propriété à ses descendants son emploi de justicier héréditaire et de général-né. Par cette délégation permanente, un grand office public est soustrait aux compétitions[1]. » Sans doute, mais cette *délégation* même, cette *confiance* dans une protection sur laquelle on compte comme sur une promesse, ce groupement autour d'un chef auquel, en retour, on promet tacitement d'obéir, est-ce autre chose que le premier rudiment du pacte social? « L'idée se développe ensuite, ajoute M. Bluntschli, la tendance obscure s'éclaire, et l'homme acquiert la *conscience de l'État, Staatsbewusstsein.* » Oui, et cette idée qui se développe est encore celle du contrat, cette tendance qui s'éclaire est la tendance à contracter, cette conscience de l'État est la conscience d'une réciprocité entre les volontés qui est l'essence même du contrat.

Aussi, à côté des violences de toute sorte qui ont influé sur la formation des sociétés, l'histoire nous montre que la liberté a eu sa part. Quelle est la plus ancienne des sociétés, demande Rousseau, sinon la famille, la seule qui soit fondée uniquement sur la nature? Or, si l'union de l'homme et de la femme fut souvent œuvre de violence, elle fut souvent aussi œuvre de consentement, et elle ne se maintient d'ordi-

1. *La Révolution*, p. 293.

naire aujourd'hui que par un commun accord. Les enfants aussi, après un certain âge, restent unis aux parents par un lien volontaire; « la famille elle-même, dit Rousseau en exagérant une pensée vraie, ne se maintient donc que par convention. » C'est aussi par une convention plus ou moins spontanée ou explicite que plusieurs familles se sont réunies en tribus et les tribus en peuples : la conquête n'a pas tout fait[1]. D'ailleurs la force même ne produit des effets durables que si elle finit par se faire accepter des volontés. Le peuple conquis accorde plus ou moins provisoirement un consentement passif à la conquête. Toute trêve même est un contrat entre les belligérants. — Nous naissons pourtant, objecte-t-on, membres d'une

1. M. Janet, dans un chapitre très judicieux sur Rousseau, fait remarquer que ce dernier ne traite pas de la société humaine en général, mais de la société politique en particulier. « Locke observe avec justesse, dans son *Essai du gouvernement civil*, qu'un Français et un Indien qui se rencontrent dans les déserts de l'Amérique sont bien entre eux dans un certain état de société, mais ne font point partie pour cela d'une même société politique. Les principes qui servent à expliquer la naissance de la société humaine ne suffisent donc pas à expliquer celle du corps politique... Rousseau dit très bien que la question est de définir *l'acte par lequel un peuple est un peuple*. Or cet acte est un contrat. » (*Histoire de la philosophie politique*, I, p. 579.) Nous irons plus loin que Locke et que M. Paul Janet : même entre le Français et l'Indien, dès qu'il y a commencement de société, il y a, selon nous, commencement d'entente mutuelle et plus ou moins tacite, de pacte et de convention. Ces conventions élémentaires n'ont pas besoin d'être formulées pour être comprises et acceptées par des êtres doués de raison. Aussi n'accordons-nous, pour notre part, qu'une valeur toute relative à l'antithèse entre la société et l'État qui est aujourd'hui à la mode en Allemagne. La société civile est déjà implicitement politique ; l'État n'est qu'une convention plus explicite, relative à un objet plus spécial : le gouvernement de tous. — Ce point de vue du contrat social n'exclut pas, comme nous le verrons, ce qu'il y a de vrai dans la doctrine de l'*organisme social*, mais nous ne pouvons en ce moment examiner que la première face de la question.

société déterminée, et cela malgré nous. — Sans doute, mais nous acceptons ensuite le fait accompli, et quand nous arrivons à l'âge de majorité, nous adhérons par nos actes mêmes au contrat social en vivant au sein de l'État et sous les lois communes de l'État. Ce n'est pas là seulement ce que les juristes nomment un *quasi-contrat*, comme quand quelqu'un paye par erreur la somme due par un autre ; c'est un contrat réel dont le « signe juridique » est l'action au lieu d'être une parole ou une signature. Pendant notre enfance, on a préjugé notre consentement, et l'on a eu raison, car quel motif aurions-nous pour vouloir vivre seuls dans une île déserte et non en France, en Allemagne ou ailleurs ? — Enfin toute constitution politique, surtout dans les pays de suffrage universel, n'est autre chose qu'un renouvellement du contrat social, et cette fois un renouvellement solennel, par écrit et devant témoins. Nous pouvons donc déjà conclure que l'étude de l'histoire nous révèle elle-même une loi de rapprochement pacifique entre les hommes, qui a toujours agi de concert avec la loi de rapprochement violent ou de guerre. Toute l'agitation humaine tend à un certain état d'équilibre dont nous venons d'indiquer le caractère. La solidité et la régularité d'un ensemble exigent que les éléments soient disposés selon des formes définies que la science détermine ; supposez des hommes inexpérimentés qui s'efforcent de construire un pont sur un fleuve et qui, entassant les pierres au hasard, les voient sans cesse s'écrouler ; un architecte pourra leur dire : Ce que vous cherchez, c'est une

certaine figure géométrique qui peut seule assurer un groupement symétrique et stable ; eh bien, la ligne qui permettra à vos pierres de s'élancer d'une rive à l'autre, c'est la ligne courbe. De même pour l'édifice social ; aux hommes qui cherchent à lui assurer tout ensemble stabilité et beauté, le philosophe peut dire : L'idée que vous tentez de réaliser n'est autre que celle du consentement universel.

S'il fallait en croire M. Bluntschli, la doctrine du contrat ne serait si populaire que « parce qu'elle flatte l'amour-propre des individus en faisant croire à chacun qu'il devient fondateur d'État. » Non, ce n'est pas là une question d'amour-propre, c'est une question de dignité et de liberté : puisque déjà, par le suffrage, nous sommes tous législateurs, pourquoi ne voudrions-nous pas être, pour notre part, fondateurs d'un État selon la raison et le droit ?

Le droit, tel est le véritable point de vue auquel nous devons maintenant nous placer pour apprécier la théorie de l'État contractuel ; car, dans la science politique, il s'agit encore moins de ce qui a été que de ce qui doit être. Que dirait un philosophe cherchant à établir le droit de propriété, si les historiens croyaient lui répondre en lui racontant tous les vols, pillages et conquêtes qui ont été l'origine réelle d'un bon nombre de propriétés ?

Il est difficile de nier que l'État contractuel soit le plus conforme au droit idéal et le plus moral : point de justice en effet sans l'égalité des libertés, point d'éga-

lité sans la réciprocité, point de réciprocité sans consentement mutuel; le droit veut donc que dans la société tout se fasse, autant qu'il est possible, par voie de contrat et de libre suffrage. Les institutions héréditaires, irrévocables, se passent de l'acceptation, ou prétendent préjuger une acceptation tacite; mais elles la préjugent souvent à faux, finissent par s'en passer réellement, par y être même contraires, et ne laissent plus alors de recours que dans les révolutions. Pour avoir dans l'État le minimum de servitude, d'inégalité, en un mot de fatalités et de contraintes, il faut que l'autorité sociale y soit instituée par l'ensemble des citoyens; il faut que la société elle-même, au point de vue du droit pur, soit considérée comme un vaste contrat d'association, le plus général de tous, dans lequel tous les autres trouveront leur place et leur garantie. Imaginez un grand cercle à l'intérieur duquel des cercles plus petits, les uns larges, les autres étroits, peuvent se ranger, se combiner de mille manières et former les figures les plus variées sans franchir les limites qui les enveloppent; c'est une image de la grande association de l'État et des associations particulières qu'elle embrasse dans son sein. Tel est l'idéal juridique de la société.

Les jurisconsultes élèvent cependant encore, au point de vue même du droit et non plus seulement des faits historiques, plusieurs objections contre le contrat social; ils croient un tel contrat plus propre à supprimer qu'à fonder le droit public. C'est qu'ils se représentent le pacte social comme une convention arbitraire, accidentelle et instable. « En faisant de l'État un produit

arbitraire, dit M. Bluntschli, et en le rendant mobile comme les volontés du moment, la doctrine du contrat supprime la notion du droit public et livre la société à l'instabilité et au trouble. Elle est plutôt une théorie d'anarchie que de droit public. » C'est à tort, répondrons-nous, qu'on attache presque toujours au mot de convention, comme au mot de liberté, ce sens d'arbitraire, de hasard, d'indifférence. L'homme le plus libre n'est pas celui qui change d'avis à tout instant, qui se laisse ballotter par les circonstances, qui fait indifféremment une chose ou son contraire; de même la convention par laquelle les hommes s'associent ou acceptent l'association préexistante est d'autant moins arbitraire, d'autant plus stable et sûre, qu'elle est acceptée en plus parfaite connaissance de cause. Le contrat social ne réduit donc point l'État à une dispersion indéfinie, à une poussière humaine soulevée en tous sens au vent du caprice individuel. M. Taine fait au contrat social un reproche analogue à celui de M. Bluntschli. « L'homme *en général*, en d'autres termes *un être sensible et raisonnable*, telle est, selon Rousseau, l'unité sociale; réunissons-en plusieurs mille, cent mille, un million, vingt-six millions, et voilà le peuple français! » Le contrat social n'entraîne point logiquement cette conséquence ni ce morcellement de l'État : le peuple français est constitué par tous les Français *avec l'ensemble des contrats généraux ou particuliers qui les lient*. Et ce lien est de tous le plus solide et le plus durable, car il ne dépend pas d'une seule volonté individuelle, mais de quarante millions de volontés qui

ont des engagements l'une envers l'autre, et même envers les générations dont elles acceptent l'héritage. Le testateur et son héritier sont liés par un contrat qui oblige le second à prendre les charges de l'héritage comme ses bénéfices. « Une guerre est déclarée par un pays ; qui me déniera, demande-t-on, le droit de rompre à ce moment le pacte social? » On oublie qu'un contrat ne se rompt pas avec cette facilité, que, par exemple, on ne laisse pas un individu sortir du pays sans avoir payé les dettes par lui contractées. — Mais l'existence de l'État sera toujours *remise en question*, si elle dépend de la volonté individuelle. — Ne craignez-vous point aussi que l'existence de l'humanité ne soit sans cesse en question, si vous laissez les individus libres d'avoir ou de ne pas avoir femme et enfants, libres même de prêcher et d'appliquer le paradoxe transcendant de Schopenhauer contre la propagation de l'espèce? L'union des sexes, instinctive et fatale chez les animaux, est devenue chez l'homme volontaire; pour la rendre plus sûre, les partisans des institutions héréditaires, tels que MM. Taine et Renan, devraient établir des castes héréditaires de pères de famille, chargés de donner à l'État la quantité d'enfants nécessaires. On nous dira que la *loi des grands nombres* suffit à assurer et à régulariser le nombre général des mariages et des naissances, quoique chaque mariage soit un acte de liberté individuelle. Sans doute, mais il en est de même pour l'État, où les lois stables de la vie sociale se concilient parfaitement avec le jeu des volontés variables et avec la liberté des contractants. Cette

liberté n'entraîne point la dissolution du corps politique, car ce qui dépend d'un individu, ce n'est pas l'existence même de l'État, mais seulement la participation de cet individu à l'État. Il est donc clair qu'un seul individu ne peut supprimer l'infinie complexité des contrats qui lient les autres et le lient lui-même. Aussi M. Taine n'est-il pas fondé à dire : « On suppose des hommes nés à vingt et un ans, sans parents, sans passé, sans tradition, sans obligation, sans patrie, et, qui, assemblés pour la première fois, vont pour la première fois traiter entre eux. » Déjà M. Renan avait prétendu que notre code est écrit pour des hommes qui naîtraient enfants-trouvés et mourraient célibataires. Nous venons de voir au contraire que le régime contractuel est le plus propre à tenir compte de toutes les *obligations*, de tous les contrats exprimés ou sous-entendus, de tous les engagements juridiques à l'égard des parents et de la patrie. Qui dit contrat dit solidarité. Si Rousseau a supposé des hommes traitant entre eux *pour la première fois*, c'est qu'il faut bien simplifier d'abord les questions pour les compliquer ensuite peu à peu en y rétablissant tous les éléments de la réalité et de l'histoire. Rousseau peut ne pas avoir bien rétabli ces éléments; la théorie du contrat n'est pas responsable de ses erreurs, elle n'est point la négation de l'unité, de la stabilité, de la tradition nationales.

Mais, dira-t-on avec certains critiques contemporains, le contrat, œuvre de la raison consciente et de l'art réfléchi, ne supprime-t-il point le travail instinctif et l'art inconscient des nations, véritable

fondement des lois comme des mœurs? Vous demandez au peuple, pour constituer l'État, une raison perpétuellement éveillée et en acte, telle que l'exige un régime où tout se fait par contrats; mais le peuple ne peut se diriger que par l'influence sourde de la coutume, des habitudes acquises ou héréditaires, de mille forces spontanées dont il se sert sans même s'en rendre compte, sous l'impulsion d'un instinct le plus souvent infaillible. Pour faire face à la tempête, *Léviathan* n'appelle point à son aide le raisonnement et la logique : il a dans ses nerfs et dans ses muscles, dans ses organes puissants et innombrables, des serviteurs toujours prêts et toujours sûrs, quoique aveugles : un instant submergé, il remonte d'un effort à la surface et vient respirer au-dessus des flots. — Sans doute, mais est-ce méconnaître la part réelle de l'instinct dans les affaires humaines que de montrer celle qui doit appartenir à la raison? L'instinct lui-même n'est que la raison qui s'ignore. — Et la raison n'est que l'instinct conscient. — Soit; cette conscience n'en est pas moins un progrès nécessaire, car elle devient à son tour une force et une force créatrice, qui ne se borne pas à refléter passivement ce qui est ou fut, mais peut réaliser ce qui doit être et ainsi produire un monde nouveau. L'homme n'est-il pas supérieur à la brute? L'un invente, l'autre n'invente pas. L'Etat idéal a pour matériaux et instruments les forces naturelles, mais le plan et l'idée directrice, c'est-à-dire celle du contrat universel, doivent être dans toutes les pensées. Les détails de l'application peuvent être abandonnés par délégation volontaire

aux hommes spéciaux, ce qui dispense la raison d'être perpétuellement en acte sur tous les points, mais les clauses fondamentales du pacte social doivent être acceptées en connaissance de cause. Dans le détail même, la constitution de l'État doit devenir et devient de plus en plus une œuvre de science, à mesure que la science s'agrandit et se répand dans la masse du peuple. Léviathan doit cesser d'être un monstre esclave de l'instinct pour devenir l'humanité maîtresse de soi par la raison. — Vous oubliez, nous objectera-t-on, que la raison elle-même, non seulement en ses applications, mais même en ses principes, pour devenir efficace doit emprunter sa forme à l'instinct. « Une doctrine, dit M. Taine, ne devient active qu'en devenant aveugle. Pour entrer dans la pratique, pour prendre le gouvernement des âmes, pour se transformer en un ressort d'action, il faut qu'elle se dépose dans l'esprit à l'état de croyance faite, d'habitude prise, d'inclination établie, de tradition domestique... La raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé conduit les choses humaines, puisque, pour les conduire, elle doit elle même devenir un préjugé [1]. » Sans s'indigner contre le préjugé, on peut et on doit vouloir qu'il ait une influence de moins en moins grande; en fait, les peuples modernes se rendent mieux compte de la façon dont ils se gouvernent que ceux du moyen âge, et ils se gouvernent mieux. D'ailleurs une croyance raisonnée et raisonnable, dont les preuves sont toujours à la disposition de la pensée,

1. M. Taine, *l'Ancien régime*, p. 275.

quoiqu'on n'en recommence pas chaque jour l'examen, est-elle un préjugé? Est-ce, par exemple, un préjugé de croire que tous ceux qui entrent dans une association doivent y entrer volontairement et en sachant à quoi ils s'engagent? Entre la tradition et la raison il reste toujours cette différence, que la première se transmet par une imitation d'actes extérieurs, de rites, qu'on répète sans en comprendre le sens : pure affaire d'habitude. La raison, au contraire, avec les résultats de la science, se transmet par voie d'instruction et de raisonnement, et si tous ne font pas la série des raisonnements, quelques-uns la font toujours : les savants, en qui la masse met sa confiance parce qu'ils se contrôlent entre eux, revisent sans cesse les raisonnements de leurs prédécesseurs; la liberté de vérifier les titres existe toujours pour tous. Il y a alors dans la masse du peuple *inculcation* et éducation intellectuelle, non *imitation* machinale et préjugé. Il n'est donc pas exact de dire que la vérité a besoin de devenir préjugé pour mouvoir l'homme, et que celui-ci, dès qu'il la comprend et la raisonne, cesse de pouvoir l'aimer et la vouloir. Faut-il que l'humanité redevienne aveugle et ne voie pas son chemin pour se bien conduire? Que n'applique-t-on alors aux individus comme aux peuples cette subtile apologie de la routine et de l'habitude machinale? Disons à l'homme : Pourquoi vouloir te diriger d'après la raison? La nature, plus sage que ta pensée, a mis en toi des organes qui s'approprieront eux-mêmes à leurs besoins; elle a emmagasiné dans tes membres, par la lente élaboration des siècles, un

trésor de forces vives qui feront face aux nécessités du moment; puisque ta raison même est obligée de de se faire instinctive, il est plus court de lui préférer l'instinct[1].

Un troisième argument des adversaires de Rousseau pour démontrer que la doctrine du contrat ne peut fonder le droit public, consiste à prétendre que le pacte social présuppose ce qu'on voudrait lui faire établir et aboutit ainsi à un cercle vicieux. « Il part en effet, dit M. Bluntschli, de la liberté et de l'égalité des individus qui contractent; mais la liberté qu'il suppose, c'est la liberté politique, et celle ci précisément ne peut exister que dans l'État. » — Non, répondrons-nous, ce que le contrat présuppose, c'est simplement la liberté morale et naturelle, dont la liberté politique n'est que la garantie ultérieure. De même pour l'égalité. « Aucun État ne pourrait naître jamais, dit M. Bluntschli, si les hommes n'étaient qu'égaux, car l'État suppose nécessairement l'inégalité politique, sans laquelle il n'y aurait ni gouvernants ni gouvernés. » Telle est aussi la thèse de M. Renan. On voit de quel côté est le cercle vicieux : c'est du sein même de l'égalité politique que peut et doit sortir, par voie de libre suffrage, la subordination des gouvernés aux gouvernants; M. Bluntschli, lui, présuppose cette subordination, comme si, selon la vieille théorie du droit divin rajeunie par M. Renan, certains hommes naissaient naturellement gouvernants et d'autres naturellement gouvernés. En même temps,

1. Sur la part de l'involontaire dans la société humaine, voyez plus loin la *Conclusion* et les *Vues synthétiques*.

M. Bluntschli et M. Renan oublient que la division du travail entre les gouvernants et les gouvernés ne constitue pas une inégalité réelle, pas même une inégalité politique, car chaque citoyen d'un État libre est tout ensemble, selon la pensée de Rousseau, gouvernant et gouverné, auteur de la loi et soumis à la loi. Il n'y a donc dans l'idéal proposé à la société par l'école philosophique aucune pétition de principe.

La dernière objection de M. Bluntschli est d'un juriste habitué aux subtilités de la dialectique. « L'erreur fondamentale, dit-il, c'est de faire contracter des individus. Les contrats des individus peuvent bien créer le droit *privé*, jamais le droit *public*. Ce qui appartient à l'individu, c'est sa fortune, sa propriété ; il peut en disposer, en faire l'objet d'un contrat. Mais les contrats ne peuvent avoir un objet *politique* que s'il existe déjà une communauté supérieure à l'individu ; car un objet politique n'est pas la propriété des individus, mais le bien public de la communauté. » Autant qu'on peut saisir cette métaphysique un peu vague, M. Bluntschli veut dire que l'État et même le droit politique préexistent non seulement en fait, mais rationnellement, aux citoyens. Il l'affirme d'ailleurs sans en donner la preuve. « L'individu, dit-il, ne peut disposer par contrat que de sa fortune et de sa propriété ; » mais l'individu dispose-t-il réellement d'autre chose dans les contrats relatifs à la constitution de l'État et du gouvernement ? N'est-ce pas ma fortune, ma propriété, ma liberté qui est intéressée à ce que je ne reçoive pas toute faite une loi à laquelle je n'aurais en rien contribué ou à la-

quelle je ne pourrais rien changer? Toute question de droit politique ou public ne se résout-elle pas pour chacun en une question de droit personnel qui intéresse à la fois la fortune, la propriété, la liberté de chaque citoyen? Qu'est-ce que cet « objet politique » qui ne serait pas la propriété des individus? Pour qu'il soit le « bien public » de la communauté, il faut qu'il soit en même temps le bien de chacun, que chacun l'accepte et y donne son consentement formel ou implicite, réel ou supposé. Veut-on dire simplement que tout citoyen naît de fait dans un État déjà formé et avec des engagements implicites à l'égard de ses concitoyens? Encore une fois nul ne le conteste; mais la vraie question de droit est de savoir si l'État idéal ne serait pas celui où l'individu, une fois majeur, ne trouverait rien qui lui fût imposé par force, pas même le lien national, l'État où il pourrait rester et d'où il pourrait, toutes dettes payées et toutes obligations remplies, sortir à son gré. Au reste c'est souvent quand nous sommes le plus libres de sortir que nous tenons le moins à user de cette liberté. Dans la famille, la meilleure preuve d'union n'est pas que le mari enferme sa femme; dans l'État, la meilleure preuve d'union n'est pas que le gouvernement enferme les citoyens. Rester unis quand on a la parfaite liberté de se séparer, voilà le signe du véritable amour de la famille et du véritable amour de la patrie.

II

LA NATURE DE L'ASSOCIATION CIVILE ET DE L'ÉTAT

Si nous voulons saisir la raison la plus profonde des dissidences entre l'école philosophique et l'école historique, il faut la chercher dans la façon différente dont elles conçoivent la relation de la société civile ou politique avec les individus, du « droit social » avec le droit individuel.

M. Bluntschli, avec la plupart de ses contemporains en Allemagne, tend à se représenter l'État comme une personnalité différente des individus et ayant pour cette raison un droit propre, souvent opposé à celui des individus mêmes. Quand l'État naît, des droits qui n'existaient pas naissent avec lui, et plusieurs des droits qui existaient disparaissent; comment un simple contrat entre les individus expliquerait-il cette sorte de création? Ce sont les citoyens qui existent par l'État et non l'État qui existe par le consentement des citoyens. Depuis Schelling et Hegel, les Allemands ont généralement abandonné la tradition française du dernier siècle en faveur d'une sorte de panthéisme social qui est en harmonie avec leur panthéisme métaphysique : « L'État, dit Hegel, est la substance même des

individus. » On sait qu'une réaction analogue, avec des tendances moins métaphysiques, s'est produite en France dans les écoles qui nient le droit individuel et n'admettent que le « droit social », école saint-simonienne et école d'Auguste Comte. « Le point de vue du positivisme, dit ce dernier, est toujours social ; » il ne peut comporter aucune notion de droit « fondée sur l'individualité [1]. » D'autres écoles, par éclectisme, admettent à la fois un droit individuel et un droit social, sans en déterminer d'ailleurs avec précision les limites réciproques : Victor Cousin, M. Vacherot, dans son livre sur la *Démocratie*, M. Renan et beaucoup d'autres. Les jurisconsultes, dans leurs commentaires de nos codes, font aussi intervenir souvent la personne de l'État, armée du droit social, qui aboutit toujours à confisquer quelque liberté individuelle. Sans suivre aujourd'hui les Allemands dans leurs spéculations ontologiques, sur lesquelles nous reviendrons par la suite, demandons-nous si, au point de vue juridique, civil et politique, l'État constitue vraiment une personnalité ayant un droit propre, non réductible aux droits des individus.

Pour commencer par les cas les plus simples, selon la méthode chère aux philosophes du dernier siècle, si deux, trois, quatre individus s'associent, qu'y aura-t-il de nouveau entre eux? Un acte de volonté. Si au contraire un homme est soumis par la violence à la volonté d'un autre, il n'y a plus là véritable association, et que manque-t-il pour cela? L'acte de

1. *Catéchisme positiviste*, p. 288 et suiv.

volonté. — Ainsi raisonnent les partisans du contrat pour montrer que le lien de toute association juridique est simplement, en son essence, un nouveau rapport des volontés. Sans doute les individus qui s'associent le font dans certaines circonstances de temps ou de lieu dont ils sont bien obligés de tenir compte ; leur liberté est engagée dans des nécessités que les uns et les autres acceptent par le contrat même auquel ils consentent. N'y eût-il que deux hommes en présence, ces hommes ont déjà une histoire et une situation déterminée qu'ils ne peuvent changer ; à plus forte raison quarante millions d'hommes ont-ils une histoire, une situation spéciale et de multiples engagements ; mais ce qui constitue entre eux une société vraiment *humaine*, sans préjudice de tous les autres liens, c'est l'acte de volonté par lequel ils formulent et acceptent présentement leur situation réciproque et leur passé, en se traçant une commune règle de conduite pour l'avenir. Personnifier le lien social, parler de la Société comme d'une personne dont on écrit le nom avec une lettre majuscule et qu'on oppose à l'individu comme une sorte de divinité, n'est-ce point faire de la mythologie ou, si l'on veut, de la métaphysique à la manière du moyen âge ? N'est-ce point réaliser des abstractions ? On expliquait jadis la structure d'un corps non pas seulement par les rapports et les lois de ses parties, mais par un prétendu « lien substantiel » différent du corps lui-même et qu'on appelait la corporéité. Certaine philosophie allemande ne raisonnerait-elle point de la même manière en prêtant une personnalité métaphysique à la société,

à la race, à la nationalité, à l'État? De même pour les droits nouveaux que l'on confère à ces nouveaux êtres, le « droit social, » le droit de l'État, le droit des races sont érigés en entités par le réalisme hégélien. Mais, s'il est vrai que le droit dans l'individu, c'est simplement la liberté réelle ou virtuelle, s'il est vrai que le droit dans la société, c'est l'égalité des libertés pour tous, par quelle opération d'alchimie les individus, en s'associant, créeraient-ils de toutes pièces un droit nouveau et opposé au leur, le droit social? Qu'ils donnent naissance à des rapports nouveaux, à des faits nouveaux d'économie sociale, de « statique et de mécanique sociale, » de « physiologie sociale » et d'organisation, c'est ce que nous essayerons nous-même plus loin de mettre en lumière; mais ils ne donnent pas naissance à une nouvelle *personnalité* juridique. Or, à parler juridiquement, un droit qui n'est pas le droit d'une personne ou de plusieurs ou de toutes n'est le droit de personne et n'est rien. Autres sont les phénomènes économiques et nécessaires par lesquels se manifeste la vie matérielle de l'État, autres les rapports juridiques et libres qui sont comme la vie morale de l'État et qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à des rapports d'individus. Le côté matériel et objectif, que nous étudierons plus tard[1], n'empêche pas le côté moral et subjectif, que nous étudions maintenant. A ce point de vue, qui est aussi le point de vue vraiment juridique, le droit social n'est que le droit de tous, passés, présents et à venir, par

[1] Voyez plus loin livre II : *l'Organisme social.*

opposition au droit d'un seul ou de plusieurs[1].

Supposons que nous ayons à faire ensemble un long voyage; en face d'un commun danger, par exemple d'une forêt périlleuse à traverser, nous convenons de nous unir; avons-nous plus de droits qu'auparavant? Non, chacun ayant en particulier le droit de légitime défense, nous avons tous le même droit de légitime défense, ni plus ni moins; mais ce qui est augmenté, c'est notre force. Tout à l'heure, au service du droit de chacun nous n'avions que la force de chacun ; maintenant, au service du droit de chacun nous avons la force de tous. En nous unissant ainsi, avons-nous fait surgir au-dessus de nous un fantôme métaphysique ayant un droit différent des nôtres? Nous n'avons même pas créé, à vrai dire, des forces nouvelles, mais seulement une direction nouvelle de ces forces vers un même but. Dans tout cela, aucun mystère juridique; il n'y a qu'un nouveau mécanisme des forces et une nouvelle organisation des intérêts. Supposez maintenant que le voyage en question dure toute la vie, qu'il se prolonge même au delà des limites de la vie individuelle, que le long du chemin, dans cette foule en marche, les uns meurent et les autres naissent, les droits primordiaux de chacun et de tous seront au fond toujours les mêmes, quoique les applications, les relations sociales et l'organisation commune puissent devenir de plus en plus compliquées. Chaque peuple, fût-il immobile dans l'espace, est toujours en voyage dans le temps à la recherche d'une

1. Voyez le livre V : *la Justice réparative.*

terre promise ; il a ses traditions, ses lois, ses dieux, mais il ne crée pas lui-même un droit vraiment nouveau qui ne puisse se ramener aux droits préexistants chez les individus, aux droits de la totalité par rapport à la partie.

Prenons un autre exemple et supposons non plus la présence, mais l'absence d'un droit dans un individu, dans deux, dans trois, et ainsi de suite. Un homme essaye d'emporter un trésor qui ne lui appartient pas et ne peut y parvenir parce que ce trésor est trop lourd ; un second et un troisième unissent leurs forces aux siennes et réussissent ; ont-ils acquis pour cela le droit d'emporter le trésor ? Un million de voleurs a plus de forces qu'un seul, non plus de droits. Le nombre n'a point ici la vertu de produire des métamorphoses. Si donc les applications et transformations à l'infini du contrat suffisent à constituer *juridiquement* la société, pourquoi invoquer un droit spécial opposé au droit individuel ? Pourquoi faire une hypothèse inutile et multiplier les principes sans nécessité ? Le droit social, à l'examiner de près, n'est qu'une sorte de *deus ex machina* qui intervient toutes les fois qu'on n'a point trouvé dans les individus et dans leur situation réciproque la véritable explication d'un droit. Cherchez avec assez d'attention et poussez l'analyse assez loin, vous reconnaîtrez que toute mesure vraiment juste a sa raison suffisante dans quelque droit inhérent à tous les individus[1].

1. Cette vérité est encore aujourd'hui bien méconnue. On en peut voir un exemple dans le livre d'ailleurs excellent de M. Espinas sur les *Sociétés*

De même que la constitution de l'État n'entraîne point création d'un droit nouveau, de même elle n'entraîne chez l'individu aucune perte de droit. Beaucoup de philosophes et de publicistes croient avec

animales, dont nous reparlerons plus loin. Selon M. Espinas, si la conception du contrat social laisse « aux individus leur personnalité entière », c'est « au détriment de l'État. Les citoyens qui entrent dans l'association politique y apportant des droits déjà définis (on ne sait d'où ni comment), et restant toujours prêts à une sécession si le moindre de ces droits est seulement menacé, leur ensemble n'est plus qu'un tout de collection, un groupe nominal. » (P. 33.) M. Espinas, on le voit, se demande *d'où et comment* les individus peuvent *apporter dans l'État des droits définis ;* admet-il donc que nous tenons tous nos droits de l'État, qu'il n'y a dans la constitution personnelle de l'homme rien qui puisse fonder, par exemple, le droit de vivre, de se nourrir, de posséder, etc. ? Ce serait pousser le communisme par trop loin. Au reste, si on entend par droits définis des droits déterminés par une entente réciproque et d'un commun consentement, l'État a précisément pour but de rendre possible cette définition des droits, qui est la *loi;* quant à la faculté de *sécession* qui existerait dès qu'on menace le moindre des droits cette conséquence absurde ne découle nullement du régime contractuel ; car on ne peut *se retirer* de la société, comme nous l'avons vu, que si toutes les dettes sont payées et toutes les obligations remplies : la sécession n'est donc pas si facile dans le régime des contrats, parce qu'il y faut le consentement de tous les intéressés. La société, par conséquent, dans ce régime, n'est pas une simple *collection* nominale d'individus; nous verrons dans le livre suivant qu'elle est au contraire un *organisme*, et que le contrat a précisément pour but de rendre cet organisme plus parfait et plus solide. — « On se demande », continue M. Espinas, « quelle est la raison d'être de la société dans la théorie du contrat, car, de deux choses l'une, ou les individus revêtent des droits en entrant dans la société et les tiennent d'elle, ou ils en jouissent déjà quand ils s'unissent, et la société n'est plus pour eux qu'un luxe inutile. » (*Ibid.*) M. Espinas oublie ici cette vérité élémentaire que l'*union fait la force*, que l'association n'est pas un luxe, que la mise en commun des droits est le meilleur moyen de les *définir* et de les *sauvegarder,* que la mise en commun des libertés est une augmentation réelle de liberté pour chacun, un moyen d'éviter les frottements inutiles, les pertes de force vive, les pertes de liberté. Toutes ces objections, analogues à celles de M. Taine, n'atteignent point la vraie théorie du régime *contractuel*, qu'on oppose à tort, selon nous, au régime *organique* de la société.

Victor Cousin, avec M. Jules Simon[1], avec M. Bluntschli, que l'homme, en entrant dans l'État, abandonne « une partie de ses droits » pour sauvegarder l'autre. Rousseau contribua lui-même à cette erreur par une argumentation artificielle, sorte de prestidigitation logique qui commence par nous enlever tous nos droits pour nous les rendre tous. On se rappelle quelle serait, à en croire Rousseau, la clause suprême du contrat social : « aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté. » Il est vrai que Rousseau, par un expédient dialectique, réconcilie aussitôt cette aliénation de liberté avec le principe de la liberté inaliénable : « Chacun se donnant à tous, dit-il, ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit que sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce que l'on perd et plus de force pour conserver ce que l'on a. » Mieux vaut dire plus simplement que dans l'État il n'y a pas aliénation, mais mise en commun des droits. Rousseau d'ailleurs ne tarde pas à se corriger lui-même en disant : « Ce que chacun aliène (par le pacte social), c'est seulement la *partie* de tout cela dont l'usage importe à la communauté. » Enfin il va plus loin encore et finit par nier toute aliénation même partielle : « Il est si faux, dit-il, que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation *véritable*, que leur situation par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant. » La vérité est donc, selon la dernière pensée de Rous-

1. Voyez la *Liberté politique*.

seau, que l'institution de l'État entraîne non la diminution de la liberté, mais son augmentation. M. Taine, dans *l'Ancien régime,* ne parle que de la clause fictive d'*aliénation* totale et se tait sur les clauses réelles qui réduisent la première à un pur artifice de logique. Du reste, répétons-le, la théorie du contrat n'est pas responsable des erreurs ou des conséquences de Rousseau, qui sont elles-mêmes des infidélités à cette théorie[1]. En somme, ce que nous abandonnons à l'Etat, ce ne sont pas nos droits, mais une part de notre travail et de nos produits, en retour de sa protection. Il n'y a donc là qu'une simple division du travail et un échange de services. L'État ne confisque aucun droit, il les garantit tous.

1. M. Siciliani, dans un livre très intéressant (*Socialismo, darwinismo e sociologia moderna*) nous dit que nous prêtons trop généreusement à Rousseau nos propres idées sur le contrat social ; mais nous ne prétendons point attribuer à Rousseau tout ce que nous disons : nous lui attribuons seulement d'avoir posé un principe juste, qui subsiste indépendamment des fausses conséquences qu'on en a pu tirer. Ce que nous voulons ici, ce n'est pas exposer la théorie de Rousseau, mais *construire* à notre manière, en le *rectifiant*, le système du contrat social. Nous en ferons autant plus loin pour le système de l'organisme social. Du reste. M. Siciliani nous accorde la vérité de la théorie que nous proposons sur le régime contractuel, et c'est là ce qui importe, puisque nous ne faisons pas ici de l'histoire, mais de la sociologie Voyez M. Siciliani, p. 350, 352, 382, 407.

III

LE BUT DE LA SOCIÉTÉ ET LES ATTRIBUTIONS DE L'ÉTAT

C'est encore le principe du contrat qui va nous permettre de résoudre la question si controversée du but de la société et des attributions de l'État. Pour quelle fin les individus contractent-ils et s'engagent-ils à observer des lois communes? — D'une manière générale, ce ne peut être que pour sauvegarder leurs *droits* et augmenter leur *puissance*, — puissance matérielle, intellectuelle et morale. La conservation de tous et le progrès de tous, tel est donc l'objet du pacte social et par conséquent le but de l'État. Reste à savoir par quelles attributions il devient capable d'atteindre ce but. On peut se figurer différents types de l'État selon les diverses fonctions qu'on lui confère, depuis l'État juge et gendarme jusqu'à l'État protecteur des arts, des sciences et de la civilisation. Ces divers types se ramènent à quatre principaux. Kant, Fichte et Guillaume de Humboldt ont restreint les attributions de l'État à ce qu'ils nomment la « sûreté du droit » et conçu ainsi un premier type d'État, l'État purement juridique, « l'État de droit, *Rechtstaat.* » La volonté

générale, la volonté de l'État, dit Fichte, ne veut qu'une chose, la sûreté des droits de tous[1]. Guillaume de Humboldt réduit de même « l'action et le but de l'État au maintien de la sécurité intérieure et extérieure ». C'était là une réaction contre les empiètements et les tracasseries de ce qu'on appelait « l'État policier, *Polizeistaat* ». M. Bluntschli objecte à cette doctrine, si favorablement accueillie en Angleterre sous le nom d'individualisme, qu'elle supprime la vie publique au profit de la vie privée et fait de l'État un simple moyen au service de l'égoïsme individuel. Selon nous, cette objection de M. Bluntschli rapetisse et restreint plus qu'il n'est juste la conception de l'*État de droit*. En effet, si l'homme a des droits, on ne peut dire que ce soit uniquement en vue de sa vie privée ; donc, en admettant même que l'État eût pour unique but la protection des droits, il serait encore protecteur de la vie sociale, qui est le milieu où ils s'exercent. Autre chose est de s'imaginer que tout droit est *privé*, relatif à la vie privée, à l'égoïsme individuel (ce que ne prétendent ni Kant ni Fichte) ; autre chose de dire que tout droit est *personnel*, c'est-à-dire qu'un droit qui n'est pas le droit d'une personne ou de plusieurs ou de toutes est une fiction. La liberté, fondement du droit, n'est pas un principe d'égoïsme ; elle tend à se répandre au dehors et non pas seulement à se condenser en soi ; c'est une puissance d'expansion autant et plus que de concentration, c'est une force sociale autant et plus qu'une force in-

1. *Naturrecht*, III, 52.

dividuelle[1]. Le véritable « État de droit » n'est donc pas seulement, comme on le répète sans cesse, un juge ou un gendarme au service de l'individu ; il embrasse encore la vie publique, qui est un des objets éminents du contrat social.

Le second type d'État qu'on peut se représenter est « l'État protecteur des intérêts ». C'est à cette conception que s'arrête M. Bluntschli, qui ne craint même pas d'adopter, en la prenant dans son sens le plus général, la maxime antique : *Res publica, salus populi suprema lex esto.* La pente est glissante et peut entraîner loin. Pour conférer ainsi à l'État la mission de protéger les intérêts et non plus seulement les droits, M. Bluntschli invoque les fonctions économiques que l'État est partout obligé de remplir. « La nation, dit-il, a des besoins économiques qui n'ont rien à faire avec la sûreté du droit : routes, canaux, chemins de fer, postes et télégraphes. L'État peut seul les satisfaire, et il n'oserait s'il n'était qu'État de droit. » On sait que c'est là aussi la théorie de M. de Bismarck. Ces exemples tirés des voies publiques de communication sont classiques en France comme en Allemagne, et cependant ils ne prouvent guère. On ne s'aperçoit pas qu'on prend ici pour une question de pur intérêt une question de droit véritable : est-ce que les personnes n'ont pas le droit de circuler ou d'aller et de venir, ainsi que celui de correspondre entre elles par tous les moyens ? Le droit de circulation et celui

1. Voyez *la Liberté et le déterminisme*, conclusion, et *l'Idée moderne du droit*, livre IV.

de communication ne sont pas seulement des intérêts et en quelque sorte des avantages de luxe, mais des libertés nécessaires. Or le droit de circulation et le droit d'appropriation du sol aboutissent pratiquement à des conflits inévitables. Supposez que vous soyez propriétaire et cultivateur d'une portion de terrain formant un cercle fermé de toutes parts, et dans laquelle ma propriété à moi se trouverait enclavée : me voilà prisonnier chez moi, et votre droit de propriété entre en conflit avec mon droit de circulation ; ne faut-il pas dès lors qu'il intervienne entre nous deux un contrat, et non seulement entre nous deux, mais entre tous les citoyens ? Ne faut-il pas que la part de la propriété et la part de la circulation soient réglées par une loi ? Dès lors la question des voies de communication se réduit à celle des *droits* de communication. En outre le plus grand intérêt ne se confond-il pas ici avec le plus grand droit ? Si, par exemple, un chemin de fer rend la communication plus sûre et plus rapide entre tel point et tel autre, les citoyens, qui ont le droit de circuler le plus commodément possible pour leurs affaires et leur commerce, n'invoqueront-ils pas ce droit en demandant l'autorisation d'établir la ligne nouvelle ? Quant à savoir si c'est l'État ou une compagnie qui exécutera le chemin de fer, c'est une question que décidera la considération du plus grand intérêt, car les citoyens ont droit ici à ce que le plus grand intérêt soit préféré : les voies publiques étant la propriété de tous, tous ont droit à ce que cette propriété soit sauvegardée et entretenue le mieux possible et avec le moins de frais possible. Il

ne faut pas croire, en général, que les intérêts publics ne soient point accompagnés de droits, car l'intérêt même est le plus souvent un droit ; l'État comme l'individu a le droit et le devoir de ne pas se grever de dépenses inutiles, de ne pas gaspiller ses forces et ses ressources, et il a ce droit parce que la collection tout entière l'a en chacun de ses membres. Autant en pourrait-on dire pour les télégraphes et les postes, qui du reste ne sont pas nécessairement en tout pays du ressort de l'État, témoin l'Amérique. Chaque citoyen a droit à ce que sa correspondance soit garantie, à ce que le secret en soit gardé, à ce que les valeurs expédiées ne soient pas perdues ; si tout le monde, dans un pays donné et à un moment donné, est d'avis que ces garanties seront mieux sauvegardées par l'État lui-même, rien ne l'empêche de prendre à sa charge ces services publics. De même pour les questions de libre échange et de protectionnisme : il n'y a pas là seulement des intérêts en présence, car c'est un droit pour l'acheteur d'acheter où il veut, mais c'est aussi un droit pour le producteur de ne pas être du jour au lendemain mis dans l'impuissance de continuer son industrie par des mesures trop brusques en faveur des industries étrangères. Il y a dans toutes ces questions une foule de droits qui se rencontrent et qui demandent à être conciliés : de là la nécessité de l'arbitrage national et de l'intervention de l'État, laquelle se ramène elle-même à un contrat entre tous les membres de la nation relativement à une question où les droits de tous sont engagés. L'État juridique est donc en même temps un État économique, parce que

tout droit, loin de demeurer dans l'abstrait, prend l'une ou l'autre des mille formes de la propriété. Tout citoyen a nécessairement des propriétés privées et une propriété commune ; celle-ci réclame une administration commune selon les lois de la plus sage économie politique : de là la fonction économique de l'État.

Nous n'avons qu'à étendre encore les mêmes principes pour voir paraître une troisième fonction de l'État, la fonction intellectuelle et civilisatrice. L'individu pris à part n'a pas seulement le droit de conservation, il a celui de progrès ; de même pour tous les individus pris dans leur ensemble. Or une certaine somme d'instruction, dans la vie civilisée des modernes, est absolument nécessaire à la conservation sociale et au progrès social, à l'exercice libre et éclairé du suffrage universel, au développement de toutes les supériorités intellectuelles. Qui veut la fin veut les moyens; qui veut la vie sociale veut les conditions sans lesquelles la vie sociale ne peut plus être ni conservée ni développée. « Les partisans de l'État de droit en Allemagne, dit M. Bluntschli, furent obligés eux-mêmes par la suite d'élargir leur doctrine ; Fichte, après avoir soutenu l'individualisme, aboutit à des conceptions socialistes ; Humboldt, devenu ministre de Prusse, éleva le niveau intellectuel par les écoles publiques, qu'il avait repoussées dans ses théories. » — Humboldt avait eu tort de les repousser au point de vue même de ses théories, car il n'est besoin que d'invoquer le droit strict pour soutenir le caractère obligatoire de l'instruction, surtout

dans les pays de suffrage, et la nécessité pour l'État d'organiser des services publics en faveur de l'instruction. Je parle non seulement de l'enseignement primaire, mais de la haute culture scientifique et intellectuelle, instrument nécessaire de progrès et même de simple salut pour les sociétés modernes, et qui, à ce titre, devient un objet de droit public, une clause du contrat social[1].

Nous arrivons à une quatrième et dernière fonction de l'État, qu'on a également opposée à sa fonction juridique et qui n'en est encore en réalité que l'extension : je veux parler de la fonction politique. La politique intérieure est-elle, comme on le prétend, une question de pur intérêt ? Le droit de conservation et le droit de développement pour les individus, pour les associations, pour les classes, ne sont-ils pas engagés dans les questions politiques autant et plus que dans toutes les autres ? Les libertés nécessaires que doit assurer la politique intérieure ne sont-elles pas les droits mêmes de tous ? — Quant à la politique internationale, n'a-t-elle pas encore un double objet de droit : d'abord la défense de tous contre l'étranger en cas de besoin, ce qui est une forme du droit de conservation, puis la participation de l'État au développement universel et à la vie de l'humanité, ce qui est une forme du droit de progrès ?

1. S'il est démontré, par exemple, que les hautes mathématiques sont nécessaires aux mathématiques appliquées, et en particulier aux armements qui intéressent l'existence même de la nation, n'en résultera-t-il pas pour l'État le devoir et le droit de créer en cas de besoin des chaires de mathématiques transcendantes, et, comme tout se tient, d'encourager la haute spéculation intellectuelle ? Cela n'est pas moins vrai pour tout autre genre d'étude.

L'individu ne doit-il pas se proposer une mission pour ainsi dire humaine, qu'il peut transférer à l'État? n'est-il pas membre de la grande société du genre humain? De là des questions d'échange et de communication industrielle ou intellectuelle entre les nations, de concours internationaux (comme les expositions universelles), en un mot tout ce qui fait la matière d'une politique internationale pacifique. Ajoutons que chaque nation a son caractère propre et ses aptitudes spéciales qu'elle doit développer en face des autres peuples, ses traditions historiques, ses engagements avec le passé et avec l'avenir qu'elle doit maintenir par les moyens légitimes, ses idées personnelles qu'elle doit tâcher de faire prévaloir dans l'humanité par toutes les voies pacifiques qui lui sont ouvertes. Il y a là matière suffisante à une grande politique nationale et internationale. Nous ne croyons donc pas M. Bluntschli fondé à dire, avec beaucoup d'autres publicistes, que la théorie du contrat social et de l'État de droit « détruit toute grande politique et même toute politique. » Le droit contractuel est sans autres limites que celles de la justice même; rien ne l'empêche d'embrasser dans les clauses du pacte national tous les objets reconnus essentiels à la conservation et au progrès communs. En revanche, nous dirons à M. Bluntschli que sa théorie, très allemande d'esprit, sur le salut public comme but de l'État et sur « l'empire universel » comme but des États particuliers, l'expose à favoriser la « grande politique » de guerre, de conquête et de monarchie universelle.

En résumé, les différents types d'États dont l'histoire nous présente des spécimens, — l'État *juridique* des Américains et des Suisses, l'État *économique* dont l'Angleterre et la France ont offert des exemples sur certains points, l'*État de culture intellectuelle et esthétique*, comme Athènes, Florence, la France, l'Allemagne, l'État *politique*, comme toutes les grandes nations modernes, — répondent à des formes diverses et plus ou moins bien comprises du contrat social. La sphère du droit est donc infiniment plus large qu'on ne le croit d'ordinaire : en concluant de ce qui précède que la société et l'État ont pour but de donne satisfaction à la totalité des droits, et de leur permettre un libre développement, nous leur assignerions déjà un idéal assez élevé et un domaine assez vaste[1].

1. Voyez plus loin, sur les attributions de l'État, livres II, III et V, et la *conclusion*.

IV

LA JUSTICE CONTRACTUELLE ET L'ÉVOLUTION HISTORIQUE DES SOCIÉTÉS. MM. SPENCER ET SUMNER MAINE

Si la notion de contrat exprime bien la direction idéale de la société, répond-elle aussi à sa direction réelle, et les États modernes se rapprochent-ils en fait de ce qu'on pourrait appeler le régime contractuel ? —Pour le savoir, nous n'avons qu'à considérer l'évolution qui, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, s'est accomplie dans l'idée et dans l'exercice de la justice sociale. L'esprit antique, en général, chercha les lois de la justice dans les rapports nécessaires des choses plutôt que dans les rapports libres des volontés : il tendait trop souvent à subordonner les personnes aux choses. L'esprit moderne, au contraire, tend de plus en plus à subordonner les choses aux personnes, et c'est sur l'égale liberté des personnes, exprimée par le contrat, que nous allons le voir fonder une nouvelle justice.

On a d'abord conçu la justice sociale, suprême objet de l'État, comme une distribution proportionnelle des

biens ou des maux selon les démérites ou les mérites des personnes, comme une *justice distributive.*

La famille ayant été la première origine de la société, les anciens, et de nos jours même les écoles autoritaires, aristocratiques et monarchiques, se sont représenté l'Etat sur le modèle de la famille, régie par une justice distributive à forme autoritaire; c'était méconnaître ce fait que la famille est une association entre inégaux, tandis que l'État doit être une association entre des citoyens égaux. Sans doute, dans l'État même, partout où il existe une administration, où il y a un choix à faire entre des personnes, on arrive à pratiquer la justice distributive; mais cette part est précisément celle qui est encore laissée à l'arbitraire, au caprice, à la faveur : c'est un pis-aller. L'idéal n'est pas d'étendre la justice distributive exercée par voie d'autorité, c'est d'éliminer de l'ordre politique ce reste du temps patriarcal ou royal. Les nations modernes ne sauraient revenir aux utopies de Platon, de Thomas Morus, de Babeuf et de Saint-Simon. « Exiger de chacun selon sa capacité et donner à chacun selon ses besoins ; » à cette formule se ramènent d'autres plus récentes, par exemple celle qu'ont adoptée dans l'ordre politique certains interprètes de Darwin (selon nous peu exacts) : « La justice consiste non dans l'égalité, mais dans la proportionalité du droit. » On peut lire sur ce sujet, outre les pages bien connues de M. Renan, le livre de Mme Clémence Royer sur l'*Origine de l'homme et des sociétés*[1].

1 Chapitre XIII

Avec une pareille organisation sociale, c'est l'autorité qui déciderait de tout. Or il est impossible de mesurer exactement et la valeur réelle des personnes et le prix réel des choses. De là, en tout, l'arbitraire substitué aux vrais rapports des personnes entre elles et des choses aux personnes. Les anciens se figuraient Jupiter ayant près de lui deux tonneaux, l'un plein de biens, l'autre de maux, et puisant tour à tour dans l'un ou dans l'autre; mais le Jupiter antique, tout dieu qu'il était, était souvent représenté comme faisant la distribution selon son caprice plutôt que selon les règles d'une juste proportion. Tel serait l'État autoritaire, dont les utopistes modernes ont voulu faire le distributeur suprême des biens et des maux selon l'inégalité des mérites et des démérites. C'est ce qui donne à leurs doctrines un caractère si arriéré : les États modernes substituent de plus en plus à la distribution officielle par voie d'autorité, de hiérarchie, de privilèges, la distribution naturelle par voie de liberté et d'égalité.

Aussi les lois de l'échange ont-elles fait prévaloir peu à peu une seconde espèce de justice, celle qu'on appelle *commutative*, fondée sur l'égalité et non plus sur l'inégalité des personnes.

Quelle était l'espérance de la justice distributive? Réaliser les vrais rapports entre les choses et les personnes; mais pour réaliser un tel idéal, qui est en effet le plus haut de tous, on ne saurait se fier à l'État: adressons-nous donc, disent les économistes, à la volonté même des intéressés. Je ne prétendrai pas être votre juge absolu, et vous ne prétendrez pas être le mien : au lieu de comparer nos mérites, nous com-

parerons les choses; les choses se *pèsent* et se *comptent*, nous nous entendrons mieux là-dessus. La justice deviendra alors un échange. La justice, ici encore, ne sera que mathématique, mais au moins les mathématiques porteront sur des choses mesurables; il ne s'agira plus de proportionner les choses aux personnes, mais de proportionner les choses aux choses, les rémunérations aux produits, c'est-à-dire de les égaler. L'égalité pure, non plus la proportion, voilà la règle de la justice commutative.

Cette notion de la justice est la plus conforme aux doctrines d'une science toute contemporaine, l'économie politique: la justice d'échange est en quelque sorte la face économique du droit. Telle est aussi la direction dans laquelle se sont avancés les États contemporains; se dégageant peu à peu des idées mystiques de mérite ou de démérite, de récompense ou de punition, de bien et de mal absolus, de vérité absolue ou d'erreur absolue, ils abandonnent de plus en plus le jugement des personnes pour s'en tenir à l'évaluation des choses et à leur comparaison matérielle.

Pourtant, les lois mathématiques et économiques de l'échange sont-elles l'essence même de la justice sociale, ou n'en sont-elles pas simplement le côté extérieur? — L'échange des objets implique un contrat entre les personnes, et l'égalité des objets échangés n'est que l'expression de l'égalité qui doit s'établir entre les *libertés* des contractants. Il faut en effet, pour qu'il y ait justice, que nos libertés s'acceptent l'une l'autre, et qu'au lieu d'être mises d'accord par un

moyen extérieur elles s'accordent elles-mêmes. Je m'engage à ne rien décider sans votre aveu sur ce qui nous concerne tous deux, comme vous vous engagez à ne rien décider sans mon aveu sur ce qui nous concerne : voilà le premier des contrats et la condition de tous les autres; pour être tacite il n'en est pas moins réel. C'est le vrai postulat de la justice, que sous-entendent toutes les relations qui peuvent s'établir entre nous. Par cela même que nous entrons en rapport l'un avec l'autre et que nous voulons substituer à la force brutale une règle commune, je promets implicitement de respecter votre liberté et vous me promettez de respecter la mienne. Toute autre convention particulière enveloppe et présuppose cette convention générale. Ce pacte des libertés fait le fond d'une troisième sorte de justice, la seule complète à nos yeux, que nous appellerons *justice contractuelle*.

C'est au contrat, c'est à la justice contractuelle que doivent aboutir logiquement, comme à leur suprême condition et à leur conciliation, les autres formes de la justice. En effet, toute *distribution* entre les personnes doit être faite avec leur consentement, et par conséquent prendre la forme d'un contrat; elle pourra manquer encore de justesse, mais non plus de justice La justesse est le rapport des choses, la justice est le rapport des personnes. De même, comment établir dans l'*échange* la réelle valeur des objets? L'économie politique nous répond qu'il n'y a pas de règle absolue pour la valeur et le prix des choses : la seule règle relative, c'est le débat de l'offre et de la de-

mande entre citoyens égaux, qui aboutit à un consentement réciproque et conséquemment à un contrat. Ici encore, si le débat est vraiment libre et le contrat vraiment libre (ce qui n'a pas toujours lieu en l'état actuel de la société, où la lutte est loin d'être égale entre le capitaliste et le travailleur), il y aura justice entre les personnes quand même il n'y aurait pas une justesse absolue dans l'appréciation des objets. Enfin, de même que le contrat est le fond théorique de la justice entre les personnes, il est aussi le meilleur moyen pratique de réaliser la justesse même dans les choses et de réconcilier en fait la justice distributive avec la justice commutative. Que les personnes commencent par reconnaître réciproquement leur valeur morale, puis d'un commun accord fixent la valeur matérielle des objets; par cela même que cette appréciation sera réellement libre de part et d'autre et établie après un débat contradictoire, elle sera plus vraie. La distribution des choses est donc plus *proportionnelle* quand elle se fait librement et par contrat; l'échange des choses est plus *égal* quand il résulte d'un contrat libre Il est vrai que cette liberté est précisément ce qu'il y a de plus difficile à réaliser dans une société où la richesse est très inégalement distribuée et où la population, croissant plus vite que les subsistances, avilit facilement le prix du travail. Aussi, contrairement au « laissez faire » des économistes, on ne peut dénier à l'État un certain rôle (tout au moins provisoire) comme distributeur de la liberté même et de l'instruction nécessaire à la liberté des contrats. Mais le minimum de justice distributive indispensable

pour la sincérité même de la justice commutative, doit se ramener comme tout le reste à un contrat régulier dans ses clauses, au lieu d'être une distribution autoritaire et arbitraire. Toute justice en définitive doit donc être contractuelle[1].

A ce point de vue, qui caractérise l'esprit moderne, toutes les relations entre les hommes apparaissent comme réductibles à un contrat idéal par lequel les libertés reconnaissent leur égalité. Nous élevons cette *idée directrice* au-dessus de tous les faits qui semblent la contredire, et nous en faisons notre type d'action. L'idée se réalise en se concevant, l'idéal tend à descendre de la pensée dans les actes et dans les rapports avec les autres hommes. Ainsi nous sommes justes, s'il est vrai que, selon l'étymologie du mot, la justice consiste à *se tenir dans le droit*. Se tenir debout dans sa liberté en face d'une autre liberté, c'est ne point s'abaisser devant les autres, c'est ne point abaisser les autres devant soi ; seule attitude qui convienne à des hommes, dont la tête est faite pour regarder non point en bas, mais en face et en haut.

L'histoire s'est conformée à la logique : l'évolution des États et des individus dans le sens de la justice contractuelle est un fait, et ce fait a été constaté avec plus ou moins de clarté par les plus récents observateurs ou penseurs en France et en Angleterre. Nos écoles socialistes, après avoir cherché d'abord leur

1. Nous ne pouvons ici qu'indiquer le principe ; les conséquences, sur lesquelles nous reviendrons un jour, sont du ressort de la politique. Voyez aussi, dans la *Conclusion*, de nouveaux détails sur la synthèse de la justice distributive et de la justice commutative dans la justice contractuelle.

idéal dans l'organisation autoritaire de la justice distributive, ont fini par aboutir avec Proudhon à l'idée du contrat et de la mutualité. Réciprocité des libertés, voilà selon Proudhon la loi qui doit régir les personnes ; réciprocité des services ou égalité dans l'échange des produits, voilà la loi qui doit régir les biens ; c'est dire que les deux formes de justice qui conviennent le mieux aux sociétés modernes sont la justice contractuelle pour les personnes et la justice commutative pour les choses. Quelles que soient les erreurs du *mutuellisme*, l'idée première en est conforme à l'esprit moderne. Tout en effet tend à prendre dans la pratique la forme de la mutualité : assurances mutuelles, enseignement mutuel, associations mutuelles de production, de consommation, de crédit, justice mutuelle où le juge et celui qui est jugé sont pris dans la masse de la nation, si bien que les rôles peuvent du jour au lendemain s'échanger. Mais ce que Proudhon n'a pas assez bien vu, c'est la possibilité de réconcilier la mutualité même ou justice commutative avec la justice distributive. Exclusivement préoccupé d'enlever à l'État toutes ses attributions en vue de l'*an-archie* finale, il n'a pas voulu reconnaître que dans le régime contractuel rien n'empêche de confier à l'État certaines fonctions qui ne pourraient être bien accomplies par les individus ou les associations particulières[1].

Au delà de la Manche, l'école naturaliste et l'école historique constatent également dans les États modernes la même loi de progrès vers l'idée du contrat.

1. Voyez plus loin, livre V, notre chapitre sur la *justice réparative*, et dans la *Conclusion*, le rôle réservé à l'État dans la justice distributive.

L'intermédiaire entre l'ancienne justice et la nouvelle n'est autre que l'industrie. L'industrie, en effet, est fondée sur le principe de l'échange volontaire des services; aussi, d'après M. Spencer, a-t-elle contribué au développement du type moderne des États, dont elle peut, selon lui, être prise pour la caractéristique. Il y a, d'après le philosophe anglais, deux types principaux de sociétés : la société guerrière, où l'État domine les individus, où tout est organisé par voie d'autorité en vue de la défense ou de la conquête, et la société industrielle, où les individus tendent à dominer l'État, où l'organisation se fait par voie de liberté en vue du progrès intérieur et du développement des richesses de toute sorte[1]. Dans cette espèce de société l'histoire nous montre le principe de l'échange s'étendant peu à peu des relations purement commerciales à toutes les relations sociales : la coopération de l'individu aux fins de la société devient de plus en plus volontaire. Il y a dans les temps modernes de nombreux exemples qui prouvent qu'un État où prédomine l'industrie tend naturellement aux institutions libres. Voyez les villes hanséatiques, les Pays-Bas, les États-Unis d'Amérique, enfin la Grande-Bretagne et ses colonies. A mesure que l'Angleterre, par son agriculture, son commerce et ses manufactures, prenait l'avance sur les Etats du continent, la liberté anglaise grandissait; aujourd'hui, tous les États libres sont les pays où l'industrie et le commerce sont développés. M. Spencer remarque avec raison que les campagnes, où les

1. Nous reviendrons plus tard sur cette théorie de M. Spencer et sur quelques exagérations qu'elle renferme.

transactions commerciales sont moins actives, ont partout conservé plus longtemps l'ancien type social avec les idées et les sentiments qui s'y rattachent. Le libre examen en matière religieuse accompagne la liberté politique, qui suit elle-même la liberté économique; la hiérarchie ecclésiastique se relâche, comme toutes les autres, de sa rigueur; au lieu d'un *credo* obligatoire, on voit s'établir diverses doctrines librement acceptées par les groupes religieux, qui se gouvernent eux-mêmes comme les groupes industriels. L'industrie aussi devient de plus en plus indépendante : elle acquiert le droit de former des associations qui s'administrent démocratiquement. Les ligues des ouvriers et les contre-ligues des patrons, les compagnies d'actionnaires adoptent le régime représentatif, aussi bien que les sociétés « formées dans un but d'agitation politique » Des associations particulières se chargent de beaucoup de fonctions qui, dans les États constitués sur le type militaire, sont remplies par le gouvernement. Pour tout objet d'intérêt public, il se fonde des sociétés philanthropiques, littéraires, scientifiques, toujours dirigées par un comité élu. Le principe de l'obéissance absolue au gouvernement fait place au principe opposé, d'après lequel la volonté des citoyens est la suprême loi dont le gouvernement n'est que l'exécuteur. Dans les périodes de paix, on voit tous les États se rapprocher du type industriel, parce que les échanges et transactions s'y multiplient et que toute transaction est un concours de libertés. Chaque fois, au contraire, que des guerres ou des menaces de guerre interviennent, on

voit reparaître les caractères du type militaire. Nulle part ces métamorphoses ne sont plus frappantes qu'en Angleterre. M. Spencer fait remarquer que la grande transformation du gouvernement britannique dans le sens libéral a pris place dans la longue période de paix qui date de 1815. Il se plaint de ce que, depuis l'avènement de Louis-Napoléon, une ère moins pacifique ait été inaugurée : « L'Angleterre a dû prendre part à la guerre de Crimée, réprimer la révolte des Indes, faire des expéditions en Chine et en Afrique ; les dépenses pour l'armée et la marine se sont accrues, on a organisé des corps de volontaires, on a institué des *manœuvres d'automne ;* l'esprit de conquête s'est réveillé, on a accompli ou projeté des annexions en Océanie et en Afrique, on a songé à occuper l'Égypte. En même temps, la centralisation et la règlementation se sont développées ; on a placé des militaires à la tête de la police métropolitaine et provinciale, à l'administration des travaux publics et à la direction des beaux-arts. Les télégraphes, établis par l'initiative privée, sont devenus une agence de l'État ; on parle de racheter les chemins de fer aux compagnies[1]. Le système préventif se substitue partout au système répressif... Des fonctionnaires de plus en plus nombreux contrôlent les actions de l'individu, et l'État lui prend son argent pour lui procurer des avantages que précédemment chacun se procurait à sa guise. On voit ainsi toute la vie sociale rentrer

1. Ces mesures ne sont peut-être pas aussi mauvaises ni aussi *militaires* que M. Spencer le croit.

sous une discipline coercitive à mesure que l'activité guerroyante recommence à prédominer. » Que serait-ce donc, ajouterons-nous, s'il était vrai, comme l'a dit un maréchal prussien, « que le temps n'est pas loin où toutes les nations auront à lutter pour leur propre existence ? » Quelque incontestable que soient ces périodes de retour au type militaire et autoritaire, elles ne sont que transitoires, et la marche générale de la société a évidemment pour sens le développement des transactions et des échanges, leur extension à toutes les affaires intérieures ou extérieures. Or qui dit transaction dit contrat, et nous arrivons ainsi à une nouvelle confirmation de ce que nous avions précédemment établi : le libéralisme accompagne le développement de la justice contractuelle, dont l'industrie et le commerce ne sont que l'application la plus extérieure et la plus facile, mais qui étendra progressivement son empire à toutes les relations des hommes entre eux [1].

Un autre philosophe anglais, qui est en même temps un jurisconsulte éminent et un historien du droit, M. Sumner Maine [2], arrive à des conclusions analogues et encore plus explicites, par l'étude de l'évolution qui s'est produite dans le droit positif lui même. Selon lui, l'unité en qui résidait le droit dans les anciennes sociétés était la famille ou l'État ; dans les so-

1. Au reste M. Spencer, comme Proudhon, est trop partisan de ce que M. Huxley a appelé le *nihilisme administratif ;* il voit trop exclusivement les contrats entre individus au lieu de considérer aussi le grand contrat *social* qui enveloppe tous les autres. Voyez, plus loin, livre II.

2. *L'Ancien droit*, traduit par M. Courcelle-Seneuil.

ciétés modernes, au contraire, c'est l'individu. « Il faut suivre, dit-il, l'histoire du droit dans toute son étendue, si nous voulons comprendre comment, peu à peu et bien tard, la société s'est divisée en unités individuelles comme celles qui la composent aujourd'hui, par quels degrés insensibles les rapports d'individu à individu ont remplacé les rapports de l'individu avec les familles et des familles entre elles. » Ces rapports d'individu à individu se résument à leur tour dans le contrat : « La société de notre temps se distingue principalement des générations précédentes par la grande place qu'y occupe le contrat. » Déjà le commerce, — selon la juste remarque de M. Courcelle-Seneuil, — bien avant la philosophie, la religion et le droit, avait mis en lumière la valeur de l'individu et montré que les contrats suffisent au règlement de la plupart des affaires humaines. La civilisation n'a fait que développer les vertus dont le contrat dépend et qui sont les vertus sociales par excellence : le souci de la liberté personnelle, le respect pour la liberté des autres, la fidélité à sa parole, la confiance dans la parole d'autrui. Selon M. Sumner Maine, les sociétés anciennes, tout en reconnaissant la nécessité et la beauté de la sincérité mutuelle, avaient en même temps un certain faible pour toute habile tromperie : « La trompeuse finesse d'Ulysse était considérée du même œil que la sagesse de Nestor et la bravoure d'Achille » A notre époque, c'est précisément parce que la grande majorité mérite et obtient la confiance des citoyens qu'une minorité perverse trouve encore tant de facilité pour agir avec mauvaise foi. La

confiance, avec son expression économique, le *crédit*, et son expression juridique, le *contrat,* n'en demeure pas moins la caractéristique des sociétés en progrès. « Aussi la tutelle de la loi diminue de plus en plus, et la loi même tend à devenir une simple garantie générale de l'exécution des contrats, qui sont abandonnés dans le détail à la libre initiative des citoyens. »

V

LA MÉTHODE DE LA SCIENCE SOCIALE. OBJECTIONS DE STUART MILL CONTRE LA MÉTHODE FRANÇAISE.

Nous venons de voir que le contrat, entendu dans toute son extension, doit être l'idée directrice de la société moderne; examinons maintenant la méthode par laquelle on pourra développer les conséquences de cette idée, qui doivent entrer pour une si large part dans la constitution de la science sociale.

Nulle part les nuances des caractères nationaux ne se montrent mieux que dans la différence des méthodes appliquées aux problèmes sociaux et politiques : chaque grand peuple a ici sa manière de procéder qu'il préfère. Comme on reconnaît un homme à sa démarche, on reconnaît presque la nationalité d'un esprit à sa méthode : posez une même question sur les choses de l'État à un Anglais, à un Français, à un Allemand, le premier vous parlera surtout de l'utilité, de l'expérience, de la pratique; le second du droit idéal, de la théorie, de la logique ; le troisième du développement historique des États, des races, de l'humanité et même de l'univers. Ne pourrait-on unir

dans une conception large et complète de la science sociale les différentes méthodes auxquelles se complaît chaque nation?

Le caractère propre de la méthode française, c'est d'accorder le premier rang à l'étude de l'idéal que la société doit réaliser. De là, aux yeux de l'école française, l'importance supérieure de la philosophie du droit, qui étudie le juste, et de l'économie politique, qui étudie l'utile. On sait si ces deux sciences ont été florissantes dans notre pays terre des jurisconsultes et des économistes. Faut-il en faire un reproche à l'école française? Nous ne le croyons pas. Le but auquel la société doit tendre est à la fois la plus grande justice possible et la plus grande utilité possible, deux choses aussi inséparables que la forme et le fond. En dehors de la justice, l'utilité n'a plus de valeur et n'est même plus vraiment utile; d'autre part, la justice sans l'utilité ne serait qu'une formule abstraite et vide. L'union pratique de ces deux choses s'accomplit dans le contrat, car le contrat est par essence, comme nous l'avons vu précédemment, un rapport de justice entre les personnes, qui a en même temps pour objet quelque utilité provenant des choses. Or la partie de la science sociale qui étudie la forme que les contrats doivent prendre pour être justes est la philosophie du droit; la partie qui étudie la matière sur laquelle portent les contrats, c'est-à-dire l'utilité, est l'économie politique; voilà donc réellement les deux premières sciences que doit renfermer en son sein la science sociale. J'ajoute qu'elles doivent être les sciences directrices, c'est-à dire celles qui déter-

minent le but à atteindre et indiquent le sens du mouvement social, puisqu'elles ont pour objet les deux idées directrices par excellence, le juste et l'utile, et qu'elles tracent le plan de ce régime supérieur auquel nous avons vu aspirer la société moderne : le régime contractuel. Une erreur de *direction* n'est-elle pas ce qu'il y a de plus dangereux pour un mouvement accéléré et accompli à toute vitesse par des forces considérables, comme celles que met en jeu l'humanité? Le politicien dont la pratique sans principes prépare des collisions entre les forces sociales ressemble à l'aiguilleur des voies ferrées dont la négligence prépare la collision de plusieurs trains l'un contre l'autre. L'école philosophique en France a donc raison de maintenir en face de l'école historique la dignité supérieure de la jurisprudence et de l'économie politique, qui ont pour objet de déterminer l'idéal même du juste et de l'utile, conséquemment de poser les principes de la science sociale.

— Soit, disent Stuart Mill et M. Taine, la méthode française a raison de prendre pour point de départ des principes, mais elle a tort de vouloir des principes *universels*, il n'y en a point de tels dans la science sociale : les propositions qui concernent les hommes réunis en États n'ont pas la généralité de celles qui regardent les triangles ou les cercles; un triangle, quelque combinaison qu'il subisse avec d'autres figures, aura toujours trois angles et conservera universellement ses propriétés; mais un principe social, comme celui de l'égalité civile et politique, par ses combinaisons avec d'autres principes, peut se trouver neu-

tralisé dans la réalité et produire des effets en contradiction avec lui-même.

Rien de plus vrai ; mais autre chose est le principe, autre chose l'application. Rien n'empêche de concevoir un idéal avec le caractère de l'universalité, de dire par exemple qu'il est désirable de voir l'égalité universellement établie entre les hommes ; quand on passera ensuite aux moyens de réalisation, il faudra mettre en ligne de compte tous les éléments particuliers de la réalité, les uns favorables, les autres défavorables, ceux-ci auxiliaires, ceux-là perturbateurs. L'astronome qui trace l'orbite normale d'Uranus ne méconnaît pas pour cela les perturbations spéciales qu'y apporte Neptune et qui permirent à Leverrier de découvrir cette dernière planète. L'essentiel dans l'étude des voies et moyens, comme dans tous les problèmes de mécanique, c'est de n'oublier en son calcul aucun élément important, d'y faire entrer toutes les altérations que le milieu réel peut faire subir aux lois abstraites et générales. N'est-ce pas une même cause, la pesanteur, qui fait tomber les corps plus lourds que l'air et monter les corps plus légers que l'air? Le même objet tombera ou s'élèvera selon le milieu : le bois tombe dans l'air et monte dans l'eau. Les physiciens n'en ramènent pas moins ces divers phénomènes sous la même loi. Des résultats analogues se produisent dans le jeu des forces sociales, et il n'est pas davantage besoin d'invoquer ici une multiplicité de principes. Seulement, avec les meilleures intentions et les meilleurs principes, un politique ne doit pas oublier que, s'il ignore le jeu varié

des forces sociales, il pourra produire un résultat directement opposé à celui qu'il poursuivait : il est telle tentative de réaction qui a précipité le mouvement de la démocratie, comme il est telle précipitation fâcheuse qui l'a ralenti. Les ressorts délicats et compliqués de la vie ne se laissent pas manier brutalement. Un fébrifuge mal administré redouble la fièvre, un remède mal appliqué tue le malade. Encore une fois, le caractère particulier des applications n'empêche pas l'universalité des principes considérés en eux-mêmes et isolément. En cela, la science sociale ne diffère point des autres sciences. Si donc elle reconnaît que le régime contractuel n'est pas immédiatement applicable à tout, du moins doit-elle s'écarter le moins possible de cette direction.

Selon Stuart Mill, l'école française a un second tort, celui de chercher toujours dans la science l'*unité*, de vouloir tout ramener à un principe unique, tel que le contrat social par exemple. — Oui, répondrons-nous, il y a là un tort, si l'on fait du contrat social une réalité historique, car les faits historiques sont multiples ; non, si on en fait un idéal auquel tout doit se ramener progressivement, car l'idéal est un. Toute science d'ailleurs n'a-t-elle pas besoin d'unité? L'art lui-même ne tend-il pas à l'unité? L'art de la société en particulier ne doit-il pas aussi poursuivre une certaine fin qui est de toutes la plus désirable et la plus haute? Nous en appelons ici à Stuart Mill lui-même : « S'il y avait, dit-il, plusieurs principes supérieurs de conduite, la pensée en élèverait un autre au-dessus d'eux, lequel serait vraiment le principe supérieur et

dernier, et qui par cela même serait unique. » Pourquoi donc l'école française aurait-elle tort de vouloir faire converger toutes les forces sociales vers une seule fin : la liberté la plus égale pour tous, telle que le régime contractuel la suppose? — Les Français, remarque Stuart Mill, dans leur amour pour l'unité, « concluent que telle ou telle mesure doit être adoptée parce qu'elle est une conséquence du principe sur lequel le gouvernement est fondé, par exemple du principe de la légitimité ou de la souveraineté du peuple... C'est là ce qu'ils appellent être logique et conséquent; mais, aucun système gouvernemental n'étant parfait, il ne faut pas pousser l'unité logique à cette rigueur [1]. » Et Stuart Mill ajoute un argument ingénieux, mais sophistique, à l'adresse des partisans français de l'unité. Il faut toujours, dit-il, tirer le remède d'ailleurs que du mal ; les inconvénients d'un gouvernement ne peuvent donc être combattus par des moyens tirés des causes mêmes qui les produisent : « aussi serait ce souvent une meilleure recommandation pour une mesure pratique d'être indépendante de ce qu'on appelle le principe général du gouvernement que d'en être une conséquence. Dans un gouvernement reposant sur le principe de la légitimité, la présomption serait plutôt en faveur des institutions d'origine populaire, et dans une démocratie, en faveur des arrangements qui tendent à tenir en échec l'impétuosité de la volonté populaire. Cette manière de raisonner, qu'on prend si communément

1. *Logique*, t. II.

en France pour de la philosophie politique, tend à cette conclusion pratique, que nous devons faire tous nos efforts pour aggraver, au lieu de les atténuer, les imperfections du système d'institutions que nous préférons ou sous lequel nous vivons. » De deux choses l'une, répondrons-nous à Stuart Mill : ou le principe de ces institutions est théoriquement faux (par exemple la légitimité), et alors il est vrai de dire que moins on sera conséquent dans la pratique avec ce principe, plus on palliera les inconvénients ; ou le principe est vrai, et alors c'est dans ce principe même, compris en son sens exact et en toute son étendue, qu'il faut chercher le remède au mal. La « souveraineté du peuple », par exemple, mise en avant dans *le Contrat social* de Rousseau, est un principe exact ou inexact, complet ou incomplet, selon qu'on l'interprète comme l'asservissement des individus à l'État ou comme l'égalité des libertés reposant sur un contrat réciproque. Si l'on prend le principe en son vrai sens, il n'y aura jamais dans la pratique aucun avantage à s'en écarter plus que ne l'exigent les résistances du milieu et la nécessité des circonstances. Quand le but est bon et qu'il est même le seul bon, l'impossibilité de l'atteindre par la voie la plus immédiate et la plus courte peut obliger à modifier les moyens, mais non à changer le but lui-même. Quoi qu'il arrive, les sociétés modernes doivent toujours viser à l'établissement progressif de la liberté et du régime contractuel.

Stuart Mill fait une dernière objection à la méthode française : « Il n'y a point, dit-il, de règles *nécessaires*

et *absolues* comme celles que posent les politiques français, pas plus qu'en médecine il n'y a de précepte invariable ; c'est là leur troisième erreur. Ne ressemblez pas aux médecins qui tuent leurs malades selon les règles, ni aux tacticiens de la vieille école qui, dans leur lutte avec Napoléon, aimaient mieux perdre la bataille selon les règles que la gagner contre les règles ; un praticien sage ne considérera jamais les règles de conduite que comme provisoires. » — Le conseil de Stuart Mill est excellent quand il ne s'agit que des applications secondaires, des voies et moyens particuliers pour atteindre le but ; mais encore faut-il que le but même et la direction générale soient constants : un médecin n'est pas absolument obligé à donner tel ou tel remède, mais il est absolument obligé à prendre pour but la guérison et non la mort de son malade ; un tacticien n'est pas attaché à telle règle secondaire de tactique, mais il doit se proposer de vaincre et non d'être vaincu. Au reste, il est inexact qu'on puisse être tué ou battu selon les règles, car alors les règles sont fausses : le remède n'est pas de ne point en avoir, mais d'en avoir de bonnes. Un « politicien » sans but fixe, sans principe assuré, sans idéal, ne sait plus où il va ni où il mène les autres. L'école française a donc raison de ne pas abandonner à l'arbitraire la direction essentielle du mouvement social : liberté, égalité, justice, humanité ; c'est le reste qui est affaire de calcul secondaire, d'application spéciale, parfois d'expédients.

Stuart Mill, qui vient d'adresser toutes ces objections à l'idéalisme français, finit lui-même, sans s'en

apercevoir, par lui donner gain de cause sur le point principal. En effet, dans le dernier de ses beaux chapitres consacrés à la science sociale, il déclare nécessaire de couronner toute cette science par l'étude des « fins les plus désirables pour la société». — « Ceux qui traitent de la nature humaine et de la société, dit-il, prétendent toujours avec raison dire non seulement ce qui *est*, mais ce qui *devrait* être; pour les autoriser à cela, une doctrine complète des fins est indispensable[1]. Une théorie scientifique, si parfaite qu'elle soit, qui se bornera à considérer l'homme et la société comme *une simple partie de l'ordre de la nature*, ne peut en aucune façon la remplacer. L'exposé le plus scrupuleux et le mieux digéré des lois de succession ou de coexistence des phénomènes psychologiques ou sociaux, ainsi que des rapports de causalité qui les unissent, ne sera d'aucune utilité pour l'art de la vie ou de la société, si les fins que doit poursuivre cet art sont abandonnées aux vagues suggestions de l'entendement livré à lui-même, de l'*intellectus sibi permissus*, ou si elles sont prises pour accordées sans analyse ou sans discussion. » Nos modernes sociologistes de l'école naturaliste qui, avec M. Spencer lui-même, se contentent parfois de nous décrire les phénomènes sociaux, les fonctions sociales, la vie sociale, les phases du développement social, pourraient s'appliquer ces justes remarques de Stuart Mill. De même pour les sociologistes de l'école historique, anglaise ou allemande. L'histoire naturelle ou

1. Stuart Mill l'appelle, avec Kant, la *téléologie*.

politique des sociétés, la statistique, la psychologie des peuples, ne sont ici que les auxiliaires de la philosophie du droit et de l'économie sociale, qui ont pour objet le terme même de l'évolution des États, l'établissement du régime contractuel.

En somme, l'école française n'a point eu tort de croire, dans la science sociale comme dans toutes les autres, à la puissance de la déduction. Stuart Mill lui-même a fini par montrer que la science sociale doit être déductive, non sans doute à l'exemple de la géométrie, qui roule sur des abstractions, mais à l'exemple de la mécanique, qui calcule l'effet de forces réelles. Toute question sociale ou politique finit, selon nous, par se condenser en une sorte de syllogisme dont les deux prémisses correspondent, l'une au but, l'autre aux moyens, l'une à l'élément idéal, l'autre à l'élément matériel. Par exemple, pour celui qui veut traiter les problèmes avec l'absolue rigueur de la science, toute discussion sur le droit de propriété se ramasse en un argument fondamental. On posera d'abord, dans la majeure, le but à atteindre : « Ce qui est conforme à l'égalité des libertés et à la justice contractuelle est conforme à la fin de la société. » C'est là une question qui rentre dans la philosophie du droit. Puis on posera, dans la mineure, les moyens matériels d'exécution : « La possession en propre des instruments et des produits du travail a pour effet l'égalité des libertés et rend possible la justice contractuelle. » C'est une question qui rentre dans l'économie politique. De là il sera facile de tirer, en thèse générale, cette conclusion : légitimité de la possession

individuelle. Pour prouver ensuite séparément chacune des prémisses, une série complexe d'observations, d'inductions et de déductions sera nécessaire. Il faudra suivre dans la société les effets de la propriété et ses transformations, chercher si la propriété ne peut pas donner lieu à l'accaparement des instruments du travail, quels sont les effets de cet accaparement, les moyens de les prévenir, les restrictions qu'il faut apporter au droit de propriété pour sauvegarder d'autres droits non moins importants, etc. Quelques complications que reçoive le problème, il n'en est pas moins vrai qu'il se réduira toujours à déterminer un ensemble de moyens extérieurs et matériels propre à garantir cette fin suprême : la liberté intérieure. Dans les autres problèmes comme dans le précédent, la science sociale doit unir le raisonnement à l'expérience et aux leçons de l'histoire. Par conséquent, dans l'ordre civil, la codification devra être à la fois rationnelle en ses principes — comme le voulaient en France les philosophes de la Convention, en Allemagne Thibaut — et expérimentale en ses applications, — comme le voulaient Savigny, Burke et l'école historique, comme le veulent encore M. Sumner Maine, M. Taine et beaucoup d'autres. De même, dans l'ordre politique, la constitution des États devra être dominée par des principes de droit idéal, comme Rousseau l'a compris; mais elle devra être toujours progressive et subordonnée à l'expérience en son mécanisme extérieur, ce que Rousseau lui-même n'a jamais nié.

L'honneur de la France, en définitive, dans l'étude

de ces difficiles problèmes, est d'avoir porté principalement son attention sur ce qui domine et commande tout le reste : les fins idéales de l'humanité. Son point de vue doit être non pas rejeté, mais complété. Il ne faut plus désormais séparer les deux méthodes, l'une historique et naturaliste, l'autre philosophique et idéaliste, l'une qui étudie les lois du développement social et ses moyens, l'autre qui étudie la forme idéale de ce développement et sa fin. On peut appliquer à la science politique le mot d'Aristote en le prenant dans un sens nouveau : — Voulez-vous bien comprendre les choses et les êtres, dans le monde social comme dans le monde physique, tâchez de les saisir dans leur essence même et dans leur fin, c'est-à-dire dans leur perfection naturelle et leur plein achèvement.— C'est là le véritable *état de nature* dont se préoccupèrent Rousseau et le XVIII[e] siècle. Ce qui fait que les esprits positifs d'aujourd'hui se défient de cette perfection idéale si souvent invoquée dans la politique même par les philosophes français, c'est qu'on se la figure trop souvent comme une forme abstraite, étrangère à la réalité, inerte et vide, semblable à ce faux idéal dont le pseudo-platonisme et l'éclectisme prétendirent faire l'objet de l'art. Rien en effet de plus froid et de plus stérile que ce fantôme effacé de la nature; mais les perfections véritables, qui sont l'objet de la science comme de l'art, consistent au contraire dans la plénitude même des forces de la nature ou de la société. Il n'y a en effet de fort, de fécond, d'énergique au sens d'Aristote (ἐνεργεία), que l'être qui a atteint en quelque point sa perfection naturelle. L'arbre, pour fructifier,

doit fleurir. L'homme, pour engendrer, doit condenser dans sa force virile et dans sa faculté génératrice toutes ses autres forces : « C'est l'homme adulte qui engendre l'homme. » L'espèce fait de même pour se perpétuer et survivre. Darwin a raison de dire que c'est la force qui fait subsister les espèces dans la lutte pour la vie; mais qu'est-ce à son tour que cette force même, sinon une certaine perfection acquise, un idéal réalisé ? C'est seulement en ce sens que le supérieur, selon la parole tout aristotélique d'Auguste Comte, aide à comprendre l'inférieur ; non qu'il le précède, comme Aristote l'a cru, mais parce qu'il est le terme du progrès : l'évolution achevée rend intelligibles la marche, l'origine et les lois de l'évolution même. On ne se rend compte de l'embryon que par l'animal adulte. « La progression organique en général, dit Auguste Comte, ne peut se bien définir que quand on en connaît le dernier terme... L'ensemble de la vie animale serait inintelligible sans les attributs supérieurs que la sociologie peut seule apprécier... Chaque espèce animale se réduit, au fond, à un être humain plus ou moins avorté.» Ce que dit Auguste Comte des formes d'organisation, on pourrait l'appliquer aux formes mêmes de société : chacune d'elles se réduit à un régime contractuel plus ou moins incomplet, chaque forme d'État est une république plus ou moins avortée.

La considération des types idéaux n'a point les mêmes inconvénients dans la science sociale que dans l'histoire naturelle : ici on risque de tomber dans la vieille doctrine des causes finales en croyant que la

perfection de chaque espèce est une fin poursuivie par la nature ou par la Providence; mais dans la science sociale il s'agit seulement des fins que l'homme peut et doit se proposer ; c'est là et non ailleurs que la perfection idéale des êtres peut être considérée comme cause finale. L'idéal, dès que l'intelligence humaine l'a conçu et se l'est proposé pour fin, devient idée féconde, pensée en action, raison et force tout ensemble : on peut dire qu'il arrive en nous à l'existence, qu'il a en nous à la fois l'*être* et le *devenir*.

Ce moyen terme nous paraît propre à réconcilier les conceptions en partie opposées que M. Spencer et Auguste Comte se sont formées de la sociologie. On sait comment M. Spencer préconise la méthode analytique, qui, étant donné le corps social, procède par l'observation et l'analyse expérimentale de ses éléments, pour s'élever ensuite par degrés à la connaissance de l'ensemble. Il reproche à Auguste Comte (non d'ailleurs sans raison) de mépriser la psychologie, qui est l'étude de l'homme individuel, l'étude de l'*élément* social ou, pour ainsi dire, de la cellule sociale ; il lui reproche de ne pas même prendre pour point de départ, à défaut de l'individu, les groupes particuliers d'individus qu'on appelle peuplades ou nations, et d'adopter comme principe l'idée de l'humanité entière, l'idée du Grand Être dont il fait un nouveau dieu. — L'humanité n'existe pas, observe M. Spencer, elle n'existera jamais complètement; son intégration n'est pas achevée et ne le sera jamais. Le Grand Être n'est pas un être. Les seules réalités sont les individus et les nations : c'est donc là le véritable

objet de la sociologie, et cet objet ne peut être connu que par la méthode analytique; la considération de l'humanité, au contraire, entraîne, chez Auguste Comte, l'emploi d'un eméthode synthétique, nécessairement conjecturale et conservant quelque chose d'*à priori*.— Selon nous, M. Spencer a raison et Auguste Comte n'a pas tort. Si l'analyse expérimentale doit être le procédé essentiel, la synthèse déductive n'en doit pas moins achever la science, qui sans cela resterait toujours à ses débuts. Comment, en effet, espérer une complète connaissance expérimentale d'un objet qui est le plus complexe de la nature[1]? Il faut dans la science sociale faire abstraction des complications infinies et des détails particuliers qui caractérisent la réalité concrète; il faut faire une théorie générale de l'humanité; il faut de plus considérer la société dans son achèvement et dans

1. « Les six ordres d'influence, mathématique, astronomique, physique, chimique, biologique et théologique, concourent en effet toujours à de tels résultats (aux résultats sociaux); l'omission d'une seule ferait avorter la construction ou n'y permettrait qu'une insuffisante réalité. » (Auguste Comte, t. I, p. 430.) Nous ne sommes même pas encore en état, dit Stuart Mill, à la suite d'Auguste Comte, de résoudre le problème des *trois corps* gravitant l'un autour de l'autre; comment donc trouverions-nous une solution complète et concrète pour des phénomènes d'action et de réaction sociales qui sont infiniment plus compliqués? Il y a des cas mécaniques très simples où toute la science humaine ne peut obtenir une théorie concrète qui cadre entièrement avec la réalité : Alors même, dit Auguste Comte, surgissent d'énormes déceptions, comme celles que le tir effectif des projectiles présente aux orgueilleux calculs des géomètres... J'ose aujourd'hui garantir que les sciences vraiment concrètes resteront toujours interdites à notre faible intelligence. Nos besoins théoriques n'exigent au fond que la science abstraite, qui seule nous est accessible... C'est ainsi que nous ignorerions encore les lois dynamiques de la pesanteur, si nous n'avions pas fait d'abord abstraction de la résistance et de l'agitation des milieux. (*Id.* p. 436, p. 426.)

son état supérieur pour bien comprendre l'état inférieur. — Ainsi parle Auguste Comte en faveur de la théorie abstraite, par un penchant où s'est toujours complu le génie français et auquel n'a pas échappé le fondateur même du positivisme. On peut ajouter encore, en faveur de la thèse qu'il soutient, que la considération de l'humanité, de la société idéale, loin d'être inutile dans la sociologie, en est, au contraire, une partie essentielle; car c'est précisément pour l'idéal que nous travaillons, et le moyen de le réaliser, c'est de le connaître, toute connaissance tendant à devenir action. — L'humanité n'existe pas, dit M. Spencer. — Sans doute, répondrons-nous, mais elle *devient*, et c'est en la concevant de mieux en mieux qu'on l'amène à l'existence, qu'on assure son « intégration ». — Le Grand Être humain n'est pas un *être*, dit encore M. Spencer. — Non, répondrons-nous, mais il est une idée et la plus haute de nos idées; car, en somme, la notion même de Dieu, qui semble d'abord supérieure, redevient inférieure quand on l'examine de près : un Dieu isolé dans sa substance incommunicable et dans son existence prétendue absolue n'est qu'une *matière* divinisée; l'unité de Dieu n'est que l'unité substantielle et matérielle du monde. Pour donner à Dieu une valeur morale, nous sommes obligés d'en faire un homme et un homme sociable ou, mieux encore, d'en faire une société d'esprits ayant nos attributs essentiels, en un mot, une *cité céleste*. Dieu n'est donc que la société idéalisée et érigée en substance éternelle; il est « l'organisme social » conçu comme arrivé à la pleine

conscience de soi. Dès lors, autant vaut dire avec Auguste Comte que le vrai Dieu est l'humanité, ou, si l'on veut, la république universelle des stoïciens. Au delà de cette idée, impossible de remonter pour trouver une idée plus haute; la conception théologique se résout ainsi, pour la science moderne, en un idéal *politique*, au vrai sens de ce mot, et on comprend qu'Aristote, dans l'antiquité, les positivistes et l'école anglaise, dans les temps modernes, aient fait de la morale même une partie de la politique, largement entendue comme la science de la société universelle.

Maintenant, si l'idée du Grand Être social est la plus haute de toutes et exprime l'idéal même de la pensée, il résulte qu'elle tend à se réaliser par cela même qu'elle se pense : elle est donc vraiment l'idée directrice et aussi l'idée efficace par excellence. Comment alors la partie la plus importante de la méthode ne serait-elle pas, comme nous venons de le voir, celle qui détermine l'idéal suprême pour en déduire ensuite ses conditions d'existence et ses moyens de réalisation? En somme, méthode naturaliste et méthode idéaliste, méthode analytique et méthode synthétique, sont également nécessaires à la science sociale, et leur lien est dans la puissance de réalisation *naturelle* qui appartient à l'*idéal* même, en vertu de la force psycho-physique des idées par laquelle elles tendent à s'actualiser elles-mêmes.

Si la science sociale était achevée conformément à la méthode rigoureuse et compréhensive que nous avons essayé de décrire, on verrait non seulement toutes

les fins que la législation et la politique doivent poursuivre se ramener à une seule, mais encore tous les moyens d'exécution se subordonner à un moyen supérieur. Nous savons déjà que la liberté est le but suprême à atteindre, ajoutons maintenant qu'elle est aussi à elle-même son principal moyen et son meilleur instrument. Le jeu et l'équilibre des forces ou des intérêts ne doit faire que suppléer à l'accord des libertés; on n'en doit appeler aux voies de coercition et de contrainte, aux expédients et compromis de toute sorte, que pour remplacer la liberté et en vue de la liberté même[1]. L'idéal serait donc que dans l'évolution rationnelle de la société, dans le grand syllogisme social (comme dirait Hegel), tous les éléments étrangers à la volonté même des individus, c'est-à-dire les forces brutales et les moyens de contrainte, disparussent un jour; alors, de même que la fin unique serait la liberté, le moyen unique serait encore la liberté. Irréalisable en sa plénitude, cet idéal de l'État parfait peut du moins se réaliser progressivement. Il se réalise même sous nos yeux, puisque en fait, au sein des États modernes, nous avons vu toutes les relations sociales et politiques tendre à s'absorber dans les relations contractuelles, où la liberté demeure seule en face de la liberté.

S'il en est ainsi, nous pouvons déjà conclure que nous possédons l'idée maîtresse de la science sociale à venir. Chaque science repose sur un fait primitif, sur un rapport élémentaire dont le reste n'est que le déve-

1. Voyez plus loin, livre IV, le fondement du droit de contrainte et du droit de punir.

loppement : si, par exemple, les sciences qui étudient la constitution des corps parvenaient jusqu'aux premiers éléments des choses, elles verraient tout sortir d'une combinaison primitive dont la simplicité enveloppe en germe les combinaisons les plus diverses. De même, dans la science sociale, tout se ramène à un rapport essentiel entre les éléments mêmes de la société, c'est-à-dire entre les personnes : ce rapport primitif, que nous avons essayé de dégager, cette combinaison première dont tout le reste doit être la transformation, c'est le contrat, qui maintient l'égalité des libertés dans leur association mutuelle. Multipliez à l'infini le contrat, transformez-le, étendez-le, appliquez-le à tous les rapports des hommes, de telle sorte que dans la vie sociale tout soit réellement l'œuvre de la volonté de tous, et vous vous rapprocherez peu à peu de la seule société qui soit conforme à la justice : une société où tous seraient parfaitement libres et où tous cependant seraient unis.

LIVRE DEUXIÈME

L'ORGANISME SOCIAL ET L'ÉCOLE NATURALISTE

Après avoir fait à l'école idéaliste sa part légitime dans la constitution de la science sociale, il nous reste à faire celle de l'école naturaliste, qui n'est pas moins importante.

La question finale que soulèvent les plus récents travaux de cette école est la suivante : — Qu'est-ce en définitive qu'une société soit d'hommes, soit d'animaux? Quelle en est, non plus la fin idéale, mais la nature réelle? Une société est-elle un véritable individu organisé, ayant non seulement une vie propre, mais même une conscience propre? — Déjà les anciens philosophes, Platon et surtout Aristote, avaient représenté la société comme un grand corps vivant, un véritable animal à mille têtes. Déjà les poètes anciens et modernes étaient allés jusqu'à en décrire les membres :

.... Pendant que le bras armé combat au dehors,
La tête prudente se défend au dedans,
Car tous les membres d'une société, petits et grands,
Chacun dans sa partie, doivent agir d'accord

Et concourir à l'harmonie générale comme en un concert....
C'est pourquoi le ciel partage la constitution de l'homme en diverses [fonctions
Dont les efforts convergent par un mouvement continu
Vers un résultat et un but unique : — la subordination...
Il y a dans l'âme d'un peuple une force mystérieuse dont l'histoire
N'a jamais osé s'occuper, et dont l'opération surhumaine
Est inexprimable à la parole ou à la plume [1].

La similitude entre les sociétés et les êtres animés, qui ne paraissait alors qu'une sorte de figure poétique, redevient, chez les philosophes du XVIIIe siècle, comme autrefois chez Aristote, une analogie scientifique. Rousseau, dans son article de l'*Encyclopédie* sur l'économie politique, va jusqu'à déterminer les organes particuliers du *corps social.* « Le pouvoir souverain, dit-il, représente la tête, les lois et les coutumes sont le cerveau, les juges et les magistrats sont les organes de la volonté et des sens ; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche et l'estomac qui préparent la substance commune ; les finances publiques sont le sang, qu'une sage économie, en faisant les fonctions du cœur, distribue par tout l'organisme ; les citoyens sont le corps et les membres, qui font mouvoir, vivre et travailler la machine. On ne saurait blesser aucune partie sans qu'aussitôt une sensation douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé. » Cet organisme décrit par Rousseau représente parfaitement la société au point de vue des intérêts économiques ; mais, de nos jours, on est allé plus loin. On considère ces rapprochements entre le corps social et l'animal non comme de pures analogies, mais comme

1 Shakspeare, *Troilus et Cressida*.

des identités qui expriment la réalité même avec une entière exactitude.

C'est à Auguste Comte que revient l'honneur d'avoir mis hors de doute l'intime lien qui unit la science de la vie avec la science de la société. Pourtant il recommandait à la sociologie de se tenir en garde contre certains empiètements de la biologie. M. Spencer, au contraire, tend à fondre les deux sciences en une seule. Dans ses *Principes de sociologie*, il entreprend de s'élever à une vue systématique des phénomènes sociaux et de dégager les lois qui les régissent; or ces lois, qui se résument pour lui dans celle de l'évolution, lui paraissent identiques aux lois mêmes de la vie. La sociologie est également rattachée à la biologie par M. de Lilienfeld dans son grand ouvrage sur la *Science sociale de l'avenir*. Dans un livre ultérieur, sur la *Structure et la vie du corps social*[1], M. Schæffle, pousse la même thèse jusqu'au bout et l'appuie d'un grand appareil scientifique : il décrit minutieusement la *cellule* sociale, c'est-à-dire la famille, les *tissus* sociaux, les *organes* de la société, l'*âme* de la société. M. Jæger, dans son *Manuel de zoologie*, classe les sociétés parmi les êtres vivants et en analyse les caractères comme un naturaliste. En France, on a récemment écrit, dans un esprit analogue, une œuvre vigoureuse où sont pour la première fois étudiées scientifiquement les sociétés animales, ébauches de la société humaine[2]. Gardons-nous de ne voir

1. *Bau und Leben des socialen Kœrpers*, Tubingue, 1875.
2. M. A. Espinas, *les Sociétés animales*, 2e édition.

là que de pures questions de philosophie spéculative : ces intéressants problèmes sur les rapports des individualités et des sociétés ont leurs conclusions pratiques dans l'ordre politique comme dans l'ordre moral. Maintenant que les sciences naturelles sont justement en honneur, c'est dans leur domaine que les systèmes autoritaires vont à chaque instant chercher des arguments nouveaux et plus raffinés ; c'est là aussi que les esprits libéraux doivent chercher un nouvel appui pour leurs théories. Nous voudrions montrer quel est sur ce point capital l'état actuel de la question. L'école idéaliste se préoccupait surtout de la constitution de l'État; pour l'école naturaliste, le problème va s'agrandir tout en demeurant au fond analogue : il ne s'agit plus seulement de l'État et des associations politiques, il s'agit des sociétés humaines en général et même des sociétés animales; nous passons du domaine purement juridique et politique dans le domaine de la biologie, nous abordons cette partie de la science sociale qu'on peut appeler l'histoire naturelle des sociétés. Recherchons donc la nature essentielle de « l'organisme social », soit chez les hommes, soit chez les animaux. En premier lieu, au point de vue physiologique, n'est-ce pas une véritable *vie* qui anime les sociétés ? En second lieu, a-t-on le droit d'en conclure, au point de vue psychologique, que les sociétés ont une véritable *conscience* d'elles-mêmes ?

L'examen de ces questions nous permettra de reconnaître si l'histoire naturelle des sociétés donne gain de cause à la politique autoritaire ou à la politique libérale.

I

PREUVES PHYSIOLOGIQUES DE L'ORGANISME SOCIAL

Recherchons d'abord si on n'a pas raison d'assimiler la société à un organisme régi par les lois ordinaires de la vie[1].

I. Quel est, selon tous les physiologistes, le premier et le plus essentiel caractère d'un corps vivant? C'est le *concours* de parties dissemblables à la conservation du tout. Un végétal, par exemple, se compose de parties différentes, racines, feuilles, fleurs, dont chacune sert à conserver l'ensemble. Les conditions que ce concours suppose peuvent, selon nous, se réduire à deux : 1° la division des fonctions entre les diverses parties et la spécialité de ces fonctions ; 2° leur solidarité et leur coopération à un but final. Or ce sont là aussi, il faut le reconnaître, les conditions de toute société animale ou humaine ; reprenons-les chacune à part.

D'abord, là où ne se trouve pas une *division de fonctions*, il n'y a point encore organisation propre-

1. Cette idée, si chère à M. Spencer, a été aussi très clairement exprimée par Krause, qui y a mêlé d'ailleurs des rêveries métaphysiques et théologiques. *Reine allgem ine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zu Begrundung der ebenkunstwissenschaft.*

ment dite : par exemple, dans un monceau de sable, les diverses parties se ressemblent toutes et agissent de la même manière, chacune isolément, comme si les autres n'existaient pas ; point de fonctions distribuées entre les divers grains de sable ; le monceau n'est donc pas un organisme. De même, un ensemble d'hommes menant une vie uniforme et toute rudimentaire l'un à côté de l'autre, dans un état d'isolement et d'indépendance mutuelle, ne forment pas une société ; plus les hommes sont encore voisins de l'état sauvage, plus ils ressemblent à ces agrégats où l'action des parties demeure isolée alors même que les parties sont voisines dans l'espace et dans le temps. Que les fonctions, au contraire, se divisent, que l'une des parties d'un végétal, par exemple, suce le suc de la terre, qu'une autre fasse circuler la sève, qu'une autre la purifie par la respiration au contact de l'air, aussitôt l'organisation commence. De même, que les hommes primitivement absorbés par une vie égoïste et uniforme partagent entre eux des travaux, que l'un cultive le sol, que l'autre construise des maisons, que l'autre fasse des vêtements, la société commence. La division des fonctions est dans l'ordre physiologique, selon la lumineuse conception énoncée pour la première fois par Milne Edwards, ce qu'est la division du travail dans l'ordre économique. Cette division entraîne comme conséquence, soit dans l'organisme de l'être vivant, soit dans l'organisme des sociétés, la spécialité des fonctions et des travaux. Ce que font l'estomac, le cœur et les poumons, le cerveau ne le fait pas, et réciproquement. Dès lors devient nécessaire la seconde

condition de développement et de vie que nous avons indiquée : il faut que les effets de la division et de la spécialisation soient compensés par la *solidarité ;* il faut dans l'animal que, le cerveau renonçant à se nourrir lui-même, l'estomac se charge d'élaborer sa nourriture, le cœur de la lui transmettre; il faut, dans la société, que certains hommes prenant pour eux le soin de réfléchir aux affaires communes, d'autres prennent à leur place le soin de pourvoir à l'alimentation et à la défense. Cette solidarité aura pour résultat ce qu'on nomme en économie politique la coopération, c'est-à-dire le concours à un but final qui est la conservation de l'ensemble. Grâce à cette coopération, chacun est à la fois un moyen et une fin par rapport à tous les autres : le laboureur sert au magistrat, le magistrat au laboureur, le guerrier au laboureur et au magistrat. Ainsi les divers organes de l'être vivant se prêtent un mutuel appui : c'est le « cercle de la vie », et on peut dire que toute société humaine, toute famille, toute nation forme un cercle analogue.

II. Du caractère essentiel de la vie, le concours, passons à la *structure* générale des êtres vivants. Dans chaque organisme complet et un peu élevé, M. Spencer remarque avec raison qu'il y a trois grands systèmes d'organes exécutant trois fonctions dominantes : les organes de la nutrition (dont la reproduction n'est qu'un cas particulier), les organes de relation et les organes de la circulation ; en d'autres termes, le système alimentaire (estomac, foie, etc.), le système directeur (cerveau, nerfs), le système distributeur (cœur,

vaisseaux sanguins). Voyons-les d'abord au début de la série des êtres. Quand le corps d'un des animalcules d'ordre très bas dont la mer est peuplée cesse de former une masse entièrement homogène, on commence à y distinguer deux couches, l'une extérieure, en commerce avec le milieu, et qui formera les organes de relation ou de direction (tentacules, cils moteurs ou défensifs, etc.), l'autre intérieure, entourant la cavité digestive, et qui sert à élaborer les aliments. D'abord en contact et en rapport direct, ces deux systèmes, alimentaire et directeur, à mesure qu'ils se diversifient et se compliquent chacun de son côté, se complètent par un troisième système intermédiaire, le système distributeur, lequel porte à toutes les parties du premier la nourriture préparée par le second. Ce ne sont d'abord que de petits canaux très simples, qui à la fin deviendront, chez les êtres plus élevés, l'appareil circulatoire avec ses mille ramifications.— De même une société se partage d'abord en deux classes, l'une qui travaille et produit les choses nécessaires à l'alimentation, l'autre qui dirige, commande, veille aux rapports de la communauté avec le dehors ; plus tard seulement apparaît une classe intermédiaire qui distribue les produits dans tout l'ensemble pour la consommation finale. M. Spencer a donc raison de dire : « La classe qui achète et revend, en gros ou en détail, les produits de toute sorte, et qui par mille canaux les distribue partout à mesure des besoins, accomplit la même fonction que dans un corps vivant le système circulatoire. »

On le voit, l'*industrie*, le *gouvernement* et le *com-*

merce sont, dans une nation, parallèles aux trois principales classes d'organes qui entretiennent la vie chez un animal. Nous ne suivrons pas M. Spencer dans les innombrables détails à travers lesquels il poursuit l'analogie entre les corps animés et les nations[1]. On peut discuter sur beaucoup de rapprochements particuliers et « d'illustrations » à l'anglaise, où l'auteur se montre peut-être trop ingénieux; mais, à prendre les choses dans leur ensemble, nous pouvons accorder que jusqu'à présent la similitude est parfaite entre l'organisation d'un être vivant et l'organisation d'une société.

III. Maintenant se pose une question nouvelle et plus importante, que M. Spencer n'a pas examinée : — l'organisation, quoique nécessaire à la vie, est-elle la vie même ? En d'autres termes, de ce qu'une société est organisée faut-il conclure qu'elle est vivante ? On pourrait retrouver dans une machine à vapeur, dans une montre, etc., beaucoup d'analogies avec les êtres vivants, une division du travail entre des parties diverses avec une coopération à un but final; aussi les enfants et les sauvages ne peuvent se persuader qu'une montre ne vit pas. Qu'est-ce donc qui distingue la machine artificielle et sans vie de la machine naturelle et vivante ? — Leibniz nous fournit une première réponse : les parties d'un automate, comme le bois ou le fer, ne sont point elles-mêmes organisées, tandis que celles des êtres vivants sont elles-mêmes organisées

1. Outre les *Principes de sociologie*, voyez l'essai sur l'*Administration ramenée à son vrai rôle*, dans les *Essais de politique*, excellemment traduits par M. A. Burdeau.

et vivantes; les machines naturelles « sont machines jusque dans leurs moindres parties », et enveloppent des organes à l'infini. C'est cette sorte d'abîme que Pascal avait déjà décrit avec une admiration mêlée de terreur : « des gouttes dans ce sang, des humeurs dans ces gouttes, » et ainsi sans fin, si bien que chaque monde vivant embrasse une infinité d'autres mondes vivants à des degrés divers. Tel est en effet un des caractères les plus frappants de la vie. Or, si nous considérons d'après ce principe les sociétés et les nations, est-ce aux machines artificielles ou aux organismes naturels qu'il faut les assimiler ? — D'abord, une société est composée de parties vivantes, d'individus, d'hommes ou d'animaux. Peut-on dire qu'elle soit formée par l'ajustement de parties inertes? Non, assurément. Les individus humains qui composent une société, à leur tour, ne sont-ils pas composés d'autres individus doués de vie et dont l'ensemble forme leurs organes, leur corps? La science contemporaine, comme Pascal, nous montre dans chaque individu organisé un monde d'autres êtres organisés, et dans ce qui paraissait une sorte d'atome vital elle découvre « un abime nouveau ». Carpenter, Hæckel, Virchow, MM. Claude Bernard, Robin, Bert, ont prouvé que tout animal est composé d'un grand nombre d'autres animaux plus élémentaires. «L'éponge, par exemple, dit Huxley, est une sorte de cité sous-marine dont les membres sont rangés le long des rues, de telle manière que chacun puise aisément sa nourriture dans l'eau qui passe devant lui. » De même, les cellules dont se compose le corps d'un vertébré

supérieur, tel que l'homme, sont autant d'individus vivant d'une vie propre et trouvant leur aliment dans le sang. Ces petits organismes contenus dans un grand organisme ont leurs tendances particulières et leurs appétits, leur voracité, leur santé et leurs maladies, leurs alternatives de fixité et de mobilité, leurs migrations. Qui ne sait que dans les animaux inférieurs, comme les annélides et les vers, on peut partager le corps en segments qui continuent de vivre? C'est un État que l'on a démembré. On nous dira qu'il n'en est pas de même dans les animaux supérieurs; mais d'abord certaines parties de ces animaux peuvent continuer de vivre quelque temps après la mort du grand organisme, comme les ongles ou les cheveux; puis, des parties plus importantes peuvent être détachées de l'animal complet, greffées sur un autre animal et continuer de vivre dans ce milieu nouveau, comme un peuple annexé à un autre. On sait comment M. Bert greffe sur un rat une ou plusieurs queues empruntées à d'autres rats; on fait des expériences analogues pour les pattes[1]. On peut même greffer un rat sur

1. A en croire M. Chauffard, dans son livre sur *la Vie*, les pattes qu'on a enlevées à un animal et greffées sur un autre ne cessent pas d'appartenir au premier et dépendent de la même *force vitale;* on a beau les faire voyager loin de l'animal qui les a possédées, elles ne cessent pas « d'en faire partie, » quoique en étant « artificiellement séparées. » La preuve en est, dit M. Chauffard, que la couleur des poils ne change pas; — comme si cette couleur ne s'expliquait pas mécaniquement par l'organisation propre des poils et par l'indépendance relative des organes qui les alimentent! Les poils continuent bien de pousser chez un homme mort, d'où il faudrait conclure qu'il vit toujours. M. Chauffard imagine également que l'animal peut se diviser sans que sa vie soit divisée, que c'est encore la même *unité vitale* qui anime les diverses

un autre et en faire ainsi deux frères siamois. Il y a dans la nature même des exemples de ces greffes : certains crustacés parasites sont greffés sur leur femelle et forment deux animaux en un, sans compter tous les autres animaux microscopiques dont chacun d'eux est formé. Si les animaux supérieurs, mutilés au delà d'une certaine limite, ne peuvent vivre, c'est parce que la spécialisation des fonctions y est plus grande : les imperceptibles organismes qui les composent n'accomplissent chacun qu'un petit nombre de travaux très déterminés; ils ne peuvent dès lors, en cas de besoin, se suppléer mutuellement, comme cela a lieu dans les êtres inférieurs, ni accomplir les fonctions les uns des autres; les muscles, par exemple, ne peuvent jouer le rôle de viscères, le cœur celui de cerveau. Ainsi dans une fourmilière certaines classes de fourmis, qui sont habituées à recevoir des autres leur nourriture, meurent de faim quand on les sépare de la cité, faute de pouvoir elles-mêmes se nourrir. La forte centralisation des animaux supérieurs ne prouve donc point, selon nous, qu'ils ne soient pas composés d'animaux plus élémentaires, tout comme la forte centralisation d'un État cache sans l'exclure la distinction des provinces, des cités et des individus. S'il en est ainsi, n'avons-nous pas le droit de dire qu'au point de vue purement physiologique tout individu est une société et toute société un individu, selon

parties d'un ver coupé en deux ou trois tronçons. C'est là transporter dans l'histoire naturelle le mystère de la Trinité. Faut-il croire aussi qu'au jugement dernier les pattes enlevées au rat iront retrouver leur vrai et unique propriétaire ?

le terme de comparaison, de même que l'infiniment petit, comparé à ce qu'il enveloppe, devient un infiniment grand, et l'infiniment grand, comparé à un ordre d'infinité supérieur, un infiniment petit ?

Le rêve étrange et profond prêté par Diderot à d'Alembert, la science contemporaine en fait une réalité. Quand les abeilles qui essaiment se suspendent en grappes, on pourrait les prendre, à la solidarité qui les enchaîne, à la rapidité avec laquelle les impressions et les actions se communiquent des unes aux autres, pour un animal à cinq ou six cents têtes et à mille ou douze cents ailes. Nos organes, dit Diderot, sont de même « des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générales. » Seulement les abeilles s'envolent quand un adroit coup de ciseau les sépare aux points où elles s'attachent. Mais supposez ces abeilles si petites, si petites que leur organisation échappe toujours au tranchant grossier de notre ciseau, vous pousserez la division aussi loin qu'il vous plaira sans en faire mourir aucune, et ce tout formé d'abeilles imperceptibles sera un véritable polype que vous ne détruirez qu'en l'écrasant. « Si l'homme ne se résout pas en une infinité d'hommes, il se résout du moins en une infinité d'animalcules, dont il est impossible de prévoir les métamorphoses et les transformations dernières. »

Il résulte de ce qui précède que si un être vivant est composé d'autres vivants, comme l'avait déjà dit Leibniz, toute société, humaine ou animale, est aussi composée de parties vivantes ; c'est donc une analogie de plus entre les sociétés et les êtres animés, que nous

proposons d'ajouter aux autres comme non moins importante. Mais il ne s'ensuit pas encore que nous sachions ce qu'est en elle-même la vie; nous savons seulement que, sous la forme qui nous est connue, elle se compose de *plusieurs vies aboutissant à un équilibre final.*

IV. Faisons donc un pas de plus et demandons-nous ce qui semble caractériser plus intimement chaque vie considérée en elle-même. Ne serait-ce point d'abord une chose que M. Spencer a eu le tort de passer sous silence : la *spontanéité*, en d'autres termes la tendance à l'action et au développement ? Dans nos machines artificielles, chaque partie, loin de tendre spontanément à l'action, ne tend qu'à se dérober au rôle qui lui est assigné pour retomber sous sa propre loi et en sa propre inertie ; dans les organismes naturels, au contraire, chaque organe tend à l'accomplissement d'une certaine action qui est nécessaire pour sa propre existence.

V. Comme cette existence même n'a pu se produire et ne peut se conserver que dans certaines conditions, il en résulte que l'organe, en tendant vers ce qui est nécessaire à son existence propre, semble au premier abord tendre aussi vers ce qui est nécessaire à l'existence du tout dont il fait partie. Cette apparence a produit deux conceptions selon nous erronées de la vie, l'une ayant trait à la *causalité*, l'autre à la *finalité.* La première consiste à supposer, au-dessus des tendances particulières de chaque partie, une cause spéciale qui présiderait à l'arrangement des parties mêmes : la *force vitale*, depuis longtemps en hon-

neur dans l'école de Montpellier et dont un médecin de Paris reprenait récemment la défense désespérée[1]. Nous avouons ne pas saisir, pour notre part, en quoi cette force diffère des vertus occultes de la scolastique, du *vinculum substantiale*, de la faculté pulsifique des artères, de l'horreur du vide et autres entités érigées en causes. Il ne faut point multiplier les êtres sans nécessité. Quant à la finalité, dont on a voulu faire le propre de la vie, si on entend par là que chaque partie de l'être vivant est appropriée au tout par une intelligence résidant soit au dehors d'elle, soit en elle, la science moderne n'a pas besoin de cette hypothèse, et toute hypothèse inutile doit être rejetée comme une complication gratuite. Sans doute c'est une induction presque irrésistible qui nous fait concevoir les êtres vivants ou leur cause à l'image de l'intelligence humaine. Cette sorte de pensée agissant par l'intérieur, adaptant les moyens aux fins, les organes aux fonctions, ne pouvait manquer d'être présentée comme la caractéristique de la vie. On sait que cette opinion, si plausible au premier abord, est celle de M. Ravaisson, de M. Vacherot, de M. Renouvier, de M. Janet, de tous les philosophes qui admettent encore chez les êtres vivants des causes finales. Mais cette caractéristique de la vie est-elle bien sûre au point de vue de la science, dont toutes les découvertes tendent en sens contraire ? D'abord, le concours des organes dans les êtres vivants est beaucoup plus mécanique que n'est tenté de le croire un métaphysicien raison-

1. Voyez *la Vie*, par M. Chauffard.

nant sur l'abstrait : la science positive explique suffisamment, selon nous, l'harmonie vitale par l'action et la réaction mécanique de parties dont chacune agit à l'origine sans se préoccuper des autres, sans les connaître, sans vouloir leur bien. Rien d'égoïste au début comme les animalcules dont se compose un animal ; chacun tire tout à soi, et c'est l'équilibre même de ces égoïsmes qui fait la vie. A voir les merveilles du résultat final, on dirait sans doute que chacune des cellules a travaillé pour les autres, et cependant elle n'a travaillé que pour soi; on dirait qu'elle s'est proposé pour fin le bien de l'ensemble, et cependant elle n'a eu aucune fin, sinon sa propre conservation, qui se trouve d'ailleurs liée mécaniquement à celle des autres cellules. Les sociétés de vivants dont se forme l'individu vivant ne connaissent d'abord d'autre morale et d'autre politique que celle d'Helvétius : ce dernier croyait qu'il suffit, pour faire le bien de tous, que chacun songe à soi et que c'est là tout le secret de la « Providence ». Du moins, dirons-nous, c'est là le secret de la nature. Nous admettons, avec Darwin, d'après les travaux récents de la biologie, que la lutte pour la vie entre les cellules produit une sélection naturelle qui élimine celles dont l'existence est incompatible avec l'existence de l'ensemble, conserve les autres et produit, par une sympathie d'abord toute mécanique, l'apparence d'une conspiration des parties pour l'intérêt du tout. Ainsi se façonne peu à peu en un animal aux formes définies la société d'animalcules, et ces formes définies qui, en se propageant par les mêmes lois à travers les siècles, engendrent l'es-

pèce n'ont pas été un but, mais un simple résultat, fixe pendant un certain temps, finalement variable avec les âges. Je comparerais volontiers le flux des animalcules au cours d'un fleuve qui finit par se creuser lui-même son lit et par se façonner ses propres bords : un métaphysicien soutiendra-t-il que les gouttes d'eau sont faites pour les bords, qu'elles ont travaillé en vue de ces bords, qu'une finalité spontanée les a fait s'approprier à cette forme en vertu de quelque *idée* éternelle du fleuve, inhérente comme les idées platoniciennes à la suprême intelligence ? Ce serait confondre le mécanisme avec la finalité. Toute la nature est un devenir, un fleuve qui se fait lui-même ses rives jusqu'à ce qu'il les défasse lui-même et déborde : les formes ou types des espèces ne sont que les lits provisoires qui, une fois produits, semblent des prisons perpétuelles ; mais la nature féconde s'en délivre tôt ou tard, dépasse toutes les formes, détruit tous les cadres ou tous les types et va toujours devant elle dans une course sans fin.

La finalité que réalisent les parties vivantes par leur harmonie avec le tout vivant est donc à nos yeux une conséquence, non un principe ; c'est une adaptation ultérieure et mécanique plutôt qu'une adaptation primitive et intelligente. Si chaque partie a une fin, ce n'est pas en dehors d'elle, dans le tout, mais plutôt en elle, dans sa propre conservation et son propre développement ; encore poursuit-elle cette fin sans le savoir et par une aveugle impulsion qui n'est que le déploiement de la force brutale. La vraie finalité, selon nous, n'apparaît qu'avec les êtres pen-

sants ; ce sont eux qui l'introduisent dans l'univers.

La vie ne suppose donc que deux choses : à l'intérieur, la spontanéité ou la tendance à la conservation, dont la sympathie même pour autrui — nous le verrons tout à l'heure — n'est qu'un développement; à l'extérieur, le mécanisme des actions et réactions mutuelles. Ceci posé, si nous passons des sociétés d'animalcules formant un animal aux sociétés d'hommes formant un peuple, l'avantage ne sera-t-il pas à celles-ci, sous le rapport de la spontanéité intérieure des tendances comme sous le rapport de leur action et réaction extérieures ? — Nous retrouvons en effet dans la société humaine, d'abord un développement spontané de tendances individuelles, puis cette action et réaction réciproques, ce conflit, cette lutte des parties pour la vie qui existe dans l'animal, avec la sélection naturelle qui en résulte ; si c'est là vivre, la société vit aussi bien et mieux qu'une plante ou un animal. De plus, la société humaine a une supériorité : les hommes dont elle se compose arrivent à connaître et à vouloir le tout qu'ils doivent former, l'État où tous doivent vivre ; ils peuvent prendre pour but l'intérêt commun et non plus seulement l'intérêt particulier; ils peuvent prendre pour fin l'organisme social lui-même, et cet organisme se réalise ainsi par cela seul qu'il est conçu. C'est donc vraiment dans la société humaine que la finalité se substitue au mécanisme, c'est là que se montre le *consensus* des parties, leur subordination à l'*idée* du tout, la réciprocité des moyens et des fins,

la conspiration volontaire des organes pour le bien de l'organisme. Cette conspiration, qu'on a regardée comme la merveille de la vie, plaçons-la où elle est, c'est-à-dire dans la société humaine, et non où elle n'est pas, c'est-à-dire dans la plante ou dans l'animal. En un mot, si la tendance à une fin commune achève la vie de la communauté, il y a plus de vie dans une société que dans un individu. Ainsi de toutes parts nous arrivons à la même conclusion : la société est vivante.

VI. Si M. Spencer était entré dans ces considérations, peut-être eût-il répondu plus complètement aux diverses objections qu'il s'est faites lui-même et dont nous n'examinerons pour l'instant que la première, les autres devant venir en leur temps. « Les unités composantes d'un animal, dit M. Spencer, sont soudées entre elles ; celles de la société, au contraire, sont plus ou moins dispersées, libres et sans contact; les parties de l'animal forment donc un tout vraiment *concret*, tandis que la société n'est qu'un tout *discret*. » Il nous semble que cette objection accorde trop de valeur à la question de contiguïté dans l'espace ; en fait de distances comme en fait de grandeurs, tout est relatif : la cassette d'Harpagon était grande ou petite selon le point de vue ; de même la distance de deux cellules voisines dans un animal est grande si l'on veut, petite si l'on veut; autant peut-on en dire de la distance qui sépare deux citoyens d'un même peuple. M. Schæffle a montré que les cellules qui paraissent contiguës sont elles-mêmes séparées par une substance *intercellulaire* (sérum du sang, névroglie),

et que semblablement les citoyens sont reliés entre eux par les matières appropriées aux besoins de la vie de relation, routes, voies ferrées, télégraphes et en général toute la richesse matérielle d'une nation. Mais ce qui importe véritablement ici, selon nous, c'est la force du lien, non sa contiguïté ou sa longueur dans l'espace. Une mère et son fils, dont l'une habite Paris et l'autre Marseille, peuvent être plus étroitement unis que deux membres d'un même corps. Nous n'avons pas besoin d'invoquer pour cela une substance intercellulaire. Ceci nous révèle une des plus grandes lois de la nature : elle ne cesse jamais de maintenir une union entre les êtres, seulement elle élève de plus en plus le lien qui les unit, elle l'établit dans une sphère de plus en plus haute. Imaginez un arbre immense dont on ne voie pas le sommet perdu dans le ciel et dont on n'aperçoive que les branches retombant jusqu'à terre ; les branches unies entre elles par l'invisible sommet sembleront d'en bas séparées : le point où elles ont leur commune origine sera trop élevé pour nos yeux. Ainsi grandit et se ramifie la nature. Elle commence par unir les êtres dans l'espace et pour cela elle les juxtapose ; mais cette union est plus apparente que réelle, car deux molécules voisines demeurent réellement fermées l'une à l'autre, sans se sentir mutuellement et à plus forte raison sans se connaître. Ce sont les monades de Leibniz qui n'ont point de fenêtres sur le dehors ; elles se touchent, et cependant elles s'ignorent, leur cohésion est une séparation. Les cellules vivantes, qui agissent et réagissent l'une sur l'autre, sont déjà en une plus intime con-

nexion : entre elles il y a lutte pour la vie et conséquemment une certaine communication. Plus tard, quand à la lutte succède la coalition pour la vie, l'union devient plus accusée. Puis, quand il y a sympathie et que le plaisir ou la douleur des uns retentit dans les autres, les monades s'ouvrent vraiment et tendent à se pénétrer. Plus tard encore, avec l'intelligence et la connaissance réciproque, avec la communauté des pensées, la lumière entre à plein et les êtres deviennent l'un pour l'autre transparents. Enfin, quand les volontés se veulent mutuellement et que le plus grand bien de l'un devient le bien même de l'autre, on peut dire alors que les dernières barrières sont tombées et que le lien le plus fort a pris la place des autres, je veux dire le lien le plus volontaire et le plus libre. C'est dans les sociétés humaines et non dans les organismes que se réalise ainsi la plus intime solidarité : vus du dehors, les êtres qui font partie d'une société se meuvent en pleine liberté dans l'espace, au lieu d'être soudés les uns aux autres comme les diverses parties d'un banc de corail ; mais, vus du dedans, ils sentent, pensent, veulent de concert et, qui plus est, chacun sent, pense, veut tous les autres. Tel est, du moins, le plus haut idéal de la société.

Une autre objection a été faite par Auguste Comte et par M. Littré à l'assimilation des sociétés et des organismes vivants. Celle-là se tire non plus des relations dans l'espace, comme la précédente, mais des relations dans le temps. L'organisme, dit-on, naît et meurt après avoir parcouru différents âges ; de même que le projectile renferme une force capable de le faire

parvenir à un certain point dans l'espace et pas plus loin, de même le germe vivant renferme de quoi arriver à un certain terme dans la durée, à ce terme que Fontenelle mourant appelait une « difficulté d'être », une impossibilité d'être. Or on retrouve bien dans la société la naissance et le développement de la vie, mais on n'y trouve, selon M. Littré, ni vieillesse ni mort[1].— On pourrait répondre que l'avenir réserve sans doute à l'humanité sa vieillesse et sa mort comme à tous les êtres vivants, et que d'ailleurs, si l'humanité arrivait par la science à prévenir sa propre décomposition en pénétrant le secret de la vie, elle n'en aurait pas moins eu ses différents âges comme l'individu. Actuellement, il semble bien que l'humanité entre à peine dans son âge viril. Mais ce qu'il faut comparer aux organismes, ce n'est pas l'humanité entière, ce sont les sociétés particulières formées au sein de l'espèce : les nations et les cités. Or, ici, nous voyons d'abord les sociétés humaines, comme les êtres vivants, engendrer d'autres sociétés, soit par l'accroissement graduel de la population, soit par la colonisation ; nous les voyons ensuite grandir en passant de l'enfance, âge de l'imagination, à la jeunesse, âge du sentiment, à la virilité, âge de la science, puis décroître et tomber finalement en décomposition. Qu'il s'agisse d'une société ou d'un organisme, il est également vrai de dire avec M. Spencer que, pendant le cours de son existence, le tourbillon de la vie renouvelle plusieurs fois toutes ses parties, c'est-à-dire les

1. *La Science au point de vue philosophique*, p. 355.

générations d'individus composant la société ou les séries de cellules composant l'organisme. Il en résulte que la vie de l'être collectif, société ou organisme, si elle n'est pas violemment détruite, surpasse infiniment en durée la vie particulière de chaque individu ou élément. Inversement, la vie individuelle des éléments peut se prolonger un temps notable après la vie de l'être collectif, si celle-ci est brusquement supprimée. Une guerre, une invasion de barbares peut détruire tout à coup l'unité d'une nation sans arrêter immédiatement la vie locale; « de même on voit longtemps après la mort brusque d'un animal, surtout d'un animal à sang froid, ses parties séparées exécuter encore les mouvements qui leur sont propres, par exemple les cellules à cils vibratiles continuer de mouvoir en cadence les cils dont chacune est munie. » En temps normal, chaque société atteint un certain maximum de développement et de perfection relative, qui exprime tout ce que ses énergies propres peuvent fournir; elle oscille pendant un certain temps autour de cet état-limite, puis décroit ou est absorbée par une société d'une énergie supérieure, qui a atteint un type plus haut de civilisation. M. Berthelot comparait récemment cette évolution des sociétés humaines à celle des cités animales, et en particulier à celle de plusieurs fourmilières dont il avait suivi depuis des années, dans le bois de Sèvres, la naissance, le développement, la décadence. Il se demandait en terminant si l'humanité, après avoir dépensé la provision d'énergie physique et intellectuelle compatible avec ses organes, après avoir ainsi atteint son état-limite, n'aurait pas le sort

de ces espèces animales qui aujourd'hui ne font plus de progrès et se répètent indéfiniment elles-mêmes en attendant qu'elles disparaissent ; peut-être l'humanité disparaîtra-t-elle à son tour sous l'effort de la nature brute ou au profit de quelque espèce supérieure.

Ainsi les objections n'ont pu jusqu'ici ébranler ce principe, que tous les caractères purement physiologiques de la vie,— 1° concours des parties, 2° structure appropriée aux fonctions, 3° division du tout vivant en parties vivantes elles-mêmes, 4° spontanéité des mouvements, 5° finalité intérieure, 6° développement et décadence, c'est-à-dire évolution, — se retrouvent à un degré supérieur dans les sociétés animales ou humaines. Si nous voulions passer en revue toutes les définitions de la vie et de l'organisation, même les plus spiritualistes, nous verrions qu'il n'en est guère de plausible qui ne convienne en même temps aux sociétés. Celle que les spiritualistes contestent le moins, c'est celle de Kant ; or, selon Kant, c'est la réciprocité entre les parties qui caractérise l'organisme : tout y est réciproquement *cause* et *effet*, *but* et *moyen*. N'en peut-on pas dire autant de la société, et les sociétés les plus élevées ne sont-elles pas précisément celles où la mutualité domine? Selon la définition de Cuvier, non exempte d'ailleurs d'une certaine exagération, « tout être organisé forme un ensemble, un système clos, dont toutes les parties se correspondent mutuellement et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque ». Il n'y a pas là un seul mot qui ne convienne aux sociétés d'animaux ou d'hommes, depuis la fourmilière jusqu'à

l'État humain. Selon Claude Bernard, les caractères essentiels des êtres vivants sont : l'organisation, la génération, qui les fait provenir d'êtres vivants plus ou moins analogues (comme les colonies proviennent de la cité mère), la nutrition (comparable à la croissance des sociétés), l'évolution, la caducité, la mort, la maladie, — toutes choses qu'il ramène ensuite à deux : la formation organique et la destruction organique. C'est, au fond, ce que M. Spencer entend par intégration et désintégration, ou, en un seul mot, par évolution. Nous venons de montrer que tous ces caractères et d'autres encore appartiennent aux sociétés. Nous admettrons donc que celles-ci constituent, au point de vue exclusif et objectif de l'histoire naturelle, de véritables organismes physiquement analogues aux organismes vivants par leurs traits essentiels[1]. Cette analogie persistera-t-elle si nous passons de l'ordre physique à l'ordre psychologique et moral ?

1 Pour les différences, voyez plus loin le chapitre sur le *Règne social*.

II

PREUVES PSYCHOLOGIQUES DE L'ORGANISME SOCIAL

La différence psychologique n'est pas aussi grande qu'elle le semble au premier abord entre les sociétés et les organismes, entre l'objet de la science sociale et l'objet de la biologie. Ceux qui veulent établir une distinction tranchée entre les deux sciences font observer que ce qui caractérise une société véritable, c'est l'échange des sentiments ou des pensées entre ses divers membres, c'est-à-dire leur commerce psychologique, tandis qu'entre les membres d'un corps vivant il y a seulement une connexion et un commerce physiologiques. Mais, selon nous, ce sont là deux choses inséparables. Tout porte à croire que, dès qu'il y a organisation et vie, il existe entre les parties de l'être vivant un certain échange de sensations, de représentations ou d'actions. En effet, les parties élémentaires d'un être vivant ne sont pas inertes et absolument insensibles; elles ont au contraire une sensibilité plus ou moins sourde, puisque cette sensibilité se retrouve, multipliée et condensée, dans le tout lui-même. Chacune se sent donc vaguement et elle sent aussi vague-

ment les autres, puisque les impressions se communiquent de l'une à l'autre. C'est, à un degré en quelque sorte infinitésimal, l'équivalent de ce qui a lieu lorsque, dans une foule compacte, des hommes sont serrés l'un contre l'autre au point que le déplacement d'une partie entraîne celui de la foule entière : dans ce cas, chacun se sent lui-même et sent la pression exercée sur lui par son voisin. Telles sont, selon nous, les cellules de l'être vivant. Il y a donc déjà entre elles un échange d'impressions élémentaires, et leur commerce, au lieu d'être exclusivement mécanique et physiologique, est déjà psychologique à un faible degré. Là se confondent par conséquent la biologie et la sociologie. Nous faisons d'ailleurs bon marché des distinctions de limites, toujours un peu artificielles, entre les diverses sciences. La science suit la nature, et on peut aussi dire d'elle : *non facit saltus*.

Examinons maintenant, dans ses diverses espèces, le lien psychologique qui unit les êtres formant des organismes ou des sociétés. A l'origine, dans cette société rudimentaire qu'on appelle un être organisé, le lien des diverses parties n'est et ne peut être qu'une extension de la tendance essentielle à tout vivant : l'amour du moi. La connexion mécanique des cellules et leur contact dans l'espace faisant nécessairement retentir les modifications de l'une au sein de l'autre, il se produit ainsi une sorte d'*égoïsme à plusieurs*, premier germe de ce qui sera un jour la *sympathie*. L'être tend dès lors à conserver non seulement sa manière d'être naturelle, mais encore sa relation naturelle avec ses voisins. En vertu d'une sorte d'élas-

ticité intérieure, il réagit contre tout ce qui tend à le diviser d'avec son associé et à le mettre ainsi indirectement en division avec lui-même. Plus tard, dans les sociétés d'ordre supérieur, formées de membres capables de représentation intellectuelle et non plus seulement de sensation ou d'irritabilité, — par exemple les familles, les peuplades d'animaux et les sociétés humaines, — la sympathie devient elle-même plus intellectuelle. Elle consiste d'abord dans le plaisir que se causent mutuellement les êtres qui se ressemblent le plus et qui voient leur mutuelle ressemblance. Ce plaisir est le premier et le plus élémentaire des liens qui unissent les animaux en peuplades. En effet (selon un des théorèmes les plus profonds de Spinoza, dont M. Espinas s'est inspiré[1]), quelle est la représentation la plus facile à chaque animal ? C'est celle d'un animal semblable à lui. Voici pourquoi. D'après une loi bien démontrée de la physiologie et de la psychologie, la représentation s'exécute non seulement au moyen du cerveau, mais au moyen de tout le système nerveux et du corps entier, « en sorte que l'être intelligent qui imagine une attitude, qui reproduit en lui-même idéalement un son, commence toujours en quelque degré à prendre cette attitude, à proférer ce son[2]. » Il est donc plus facile à l'animal de se représenter les mouvements, les attitudes, les sons, qui sont familiers à son organisme, et par là de se figurer en quelque sorte un autre lui-même. Or la représentation la plus facile est en même temps la plus agréable, en vertu de cette

1. *Les sociétés animales*, Conclusion.
2. *Ibid.*

autre loi psychologique et physiologique qui attache le plaisir à toute augmentation et à tout déploiement facile de l'activité. « Un animal intelligent, dit M. Espinas, a donc d'autant plus de peine, partant de déplaisir, à se représenter un autre animal, que celui-ci est plus éloigné de lui dans l'échelle (pourvu que la comparaison reste possible); ainsi un singe montre en présence d'un caméléon la terreur la plus comique. » Au contraire, c'est un plaisir pour tout être vivant d'avoir présents autour de soi des êtres semblables à lui qui lui renvoient en quelque sorte multipliée sa propre image et lui donnent une plus claire conscience de lui-même avec la conscience d'autrui. L'être jouit alors de soi en contemplant les autres. Ce plaisir fréquemment ressenti ne peut manquer, à son tour, de créer un besoin de le renouveler. « Plus ce besoin sera satisfait, plus il deviendra impérieux, et la sympathie se développera davantage à mesure qu'elle sera plus cultivée. » D'intellectuelle qu'elle était d'abord, elle deviendra finalement une impulsion physiologique. A ce titre, elle se transmet par hérédité, façonne peu à peu les organes, les incline en quelque sorte d'avance vers autrui, en un mot devient l'instinct de la *sociabilité*. L'animal social naît avec l'esprit hanté de l'image de ses congénères, comme l'oiseau naît avec l'image du nid, qui exerce sur son esprit une sorte de fascination.

La sélection naturelle a pu par la suite, comme le pense Darwin, accroître cet instinct social et lui donner une fixité plus grande; mais l'instinct lui-même n'est pas né à l'origine de l'utilité proprement

dite: il est né du plaisir. Darwin a eu tort d'insister trop exclusivement sur les considérations utilitaires et pas assez sur les considérations psychologiques tirées du jeu des images ou des idées. Il a sans doute raison de dire que nul être ne revêt un attribut nouveau si ce n'est un attribut avantageux à l'espèce. Cependant, comme le fait observer M. Espinas, il arrive fréquemment, d'abord que l'attribut nouvellement acquis, bien qu'utile pour l'avenir, soit acquis sous l'empire de motifs tout autres que celui de l'utilité; ensuite que cet attribut, utile en général, soit défavorable dans des circonstances particulières. Ainsi il n'est pas avantageux aux eiders de nicher en masse dans des lieux voisins des habitations humaines; il n'est pas avantageux aux pingouins de l'île Saint-Paul de nicher en foule sur le haut des rochers, où ils sont une proie facile pour les oiseaux carnassiers; il n'est pas avantageux aux perroquets et aux bouvreuils, quand on a tué un de leurs compagnons, de voler en cercle tout autour avec des cris plaintifs jusqu'à ce ce qu'ils soient eux-mêmes victimes de leur amitié. « Le penchant social, dit M. Espinas, n'a pas été cultivé en vue de ces résultats; il leur survit cependant.» Il y a là non une raison d'intérêt, mais une sorte d'attraction du même au même, dont beaucoup d'oiseaux, tels que les manchots, nous fournissent un curieux exemple: « Ceux qui sont sur terre, dit Bennet, sont organisés comme un régiment de soldats et rangés non seulement en lignes, mais d'après leur âge : les jeunes sont à une place, les adultes, les couveuses et femelles libres à l'autre. Le triage est fait si rigoureu-

sement que chaque catégorie repousse impitoyablement les oiseaux des autres catégories. » C'est donc un besoin pour chaque espèce de se sentir côte à côte avec ses pareils, et chacune semble rechercher ce plaisir indépendamment de tout autre but.

A l'attraction spontanée du semblable pour son semblable, résultat de la sympathie instinctive, succède parmi les animaux la « délégation des fonctions, » qui est le second caractère psychologique des sociétés, et qui, on s'en souvient, a son analogue au sein de tout être vivant dans la spécialisation des organes. Entre les individus déjà rassemblés par la communauté de sentiments ou de représentations, les fonctions se divisent peu à peu, puis se subordonnent les unes aux autres, si bien qu'à la fin un individu ou un groupe central d'individus devient prépondérant. Les peuplades de ruminants, de pachydermes, de singes, ont des chefs auxquels le soin de la défense commune a été confié par une délégation qui, pour être tacite, n'en est pas moins formelle. « Dès lors, dit M. Espinas, le chef représente à lui seul le corps tout entier, dont la vie est comme résumée en lui. Les destinées de tous sont attachées à la sienne... C'est là le plus haut degré de concours. » Une fois institué, le guide ou chef exige et obtient dans toutes les circonstances une obéissance absolue, comme s'il personnifiait la peuplade entière et centralisait en soi l'intérêt de tous. Aussi avec quelle dignité le vieux singe, par exemple, exerce son emploi d'intelligence directrice ou d'organe directeur ! L'estime qu'il a su conquérir, exaltant son amour-propre, lui donne une cer-

taine assurance qui manque à ses sujets ; ceux-ci lui font toujours la cour. « Les femelles, remarque Brehm, mettent tout leur zèle à débarrasser son pelage des parasites incommodes, et il se prête à cette opération avec une grotesque majesté. En retour, il veille fidèlement au salut commun. Aussi est-il de tous le plus circonspect ; ses yeux errent constamment de côté et d'autre; sa méfiance s'étend sur tout, et il arrive presque toujours à découvrir à temps le danger qui menace la bande. » Il exerce le commandement par la voix. De temps en temps, il monte au sommet d'un grand arbre et du haut de cet observatoire il examine chaque objet d'alentour. « Lorsque le résultat de l'examen est satisfaisant, il l'apprend à ses sujets en faisant entendre des sons gutturaux particuliers ; en cas de danger, il les avertit par un cri spécial. »

Ainsi, de l'aveu des naturalistes, la société animale, née d'une sympathie presque aveugle, se fortifie par un acte de volonté déjà intelligente, que manifestent la confiance mutuelle et la délégation des fonctions. Sympathie des sensibilités et consentement implicite des volontés, nous reconnaissons chez les animaux, comme en une grossière ébauche, les deux grands nœuds de la société humaine.

Ainsi constituée et comme cimentée, la société animale devient un véritable organisme où toutes les parties, selon le mot d'Hippocrate, sont conspirantes et forment par conséquent une vivante unité. Tantôt cette unité se traduit au dehors par des travaux construits en commun, comme cela a lieu chez les castors ou chez certaines peuplades d'oiseaux; tantôt elle se

traduit, sous une forme plus frappante encore, par les secours directs que chacun accorde aux personnes mêmes de ses compagnons et qui manifestent une véritable fraternité. Ainsi les singes, outre qu'ils se débarrassent réciproquement de leur vermine, s'enlèvent au sortir des buissons les épines qui se sont attachées à leur peau, s'unissent à plusieurs compagnons pour soulever au besoin une pierre trop lourde, forment entre eux une chaîne ou une sorte de pont suspendu pour franchir le vide entre deux arbres, enfin se prêtent renfort les uns aux autres dans le danger et au péril même de leur vie. Soit dans la famille, soit dans la peuplade, la sympathie s'exalte jusqu'à une abnégation qui constitue à nos yeux une véritable moralité. Brehm raconte deux traits de dévouement bien connus, l'un de la part d'une mère, l'autre de la part d'un vieux singe, qui mettent en évidence la force du lien domestique et du lien social chez les animaux. « La voix craintive d'un jeune singe abandonné par sa mère dans sa fuite désordonnée se fit entendre sur un arbre au-dessus de ma tête. Un de mes Indiens y grimpa. Dès que le singe vit cette figure qui lui était étrangère, il jeta de hauts cris, auxquels répondirent bientôt ceux de sa mère, qui revenait chercher son petit. Celui-ci poussa alors un cri nouveau tout particulier, qui trouva un nouvel écho chez la mère. Un coup de feu blessa celle-ci ; elle prit immédiatement la fuite, mais les cris de son petit la ramenèrent aussitôt. Un second coup tiré sur elle, mais qui ne l'atteignit point, ne l'empêcha pas de sauter péniblement sur la branche où se tenait son

petit, qu'elle mit rapidement sur son dos. Elle allait s'éloigner avec lui lorsqu'un troisième coup de feu, tiré malgré ma défense, l'atteignit mortellement. Elle serra encore son nourrisson dans ses bras pendant les convulsions de l'agonie et tomba sur le sol en essayant de se sauver. » Brehm raconte un acte de dévouement semblable accompli non plus par une mère, mais par un vieux singe, pour sauver de la dent des chiens un petit de sa bande, qu'il réussit à emporter triomphalement sur son épaule Le principe le plus général de ces actes se rapproche beaucoup, dit avec raison M. Espinas, de ce que nous appelons un principe moral, « non pas sans doute chez un Kant ou un Franklin, mais chez un enfant ou un sauvage. » Par la moralité, d'abord instinctive chez les animaux, puis réfléchie chez l'homme, la société se transforme et s'achève : la sympathie primitive devient fraternité, la division des fonctions devient justice, la délégation des fonctions supérieures devient gouvernement. Ainsi s'accomplit ce qu'on peut appeler la vie psychologique de la société.

En même temps sa vie physiologique reçoit ses derniers perfectionnements : la société forme maintenant un vivant complet. « Chez l'animal, dit-on, il y a un système nerveux, organe des fonctions psychologiques; mais dans la société, rien de vraiment semblable. » D'abord, répondrons-nous, le système nerveux proprement dit et spécialisé n'est pas nécessaire à toute organisation, car la vie peut fort bien exister avec une sensibilité diffuse; une société n'est pas nécessairement un vertébré, par exemple, ou un annelé. Mais

l'analogue du système nerveux n'en existe pas moins dans nos sociétés civilisées. Tous les cerveaux des citoyens d'une nation forment la masse nerveuse de cette nation. La seule différence avec les nerfs des animaux est dans l'absence de contiguïté immédiate entre les parties, mais la communication des cerveaux humains entre eux par la sympathie, par la vue et les autres sens, par la parole et tous les signes, par l'écriture, les télégraphes et les autres moyens de communication à distance, n'est pas moins grande et est même plus complète, plus profonde, plus intellectuelle que la connexion des cellules juxtaposées le long d'un nerf. Ajoutez ces centres de relations plus fréquentes et plus immédiates, les familles, les cités, qui sont l'équivalent des ganglions nerveux et des vertèbres, sortes de petits cerveaux où se concentre et s'exalte la sensation ou la représentation. Enfin les penseurs, les savants, les hommes qui dirigent la nation en l'éclairant, ceux qui la gouvernent en lui commandant tous les actes nécessaires à sa sûreté, sont l'équivalent social des cellules perfectionnées du cerveau, qui n'est lui-même qu'une vertèbre grossie et devenue dominante. Dans cette partie supérieure de la nation s'élaborent un ensemble d'idées et une suite de résolutions qui sont ce qu'on appelle la pensée nationale et la politique nationale. On nous dira : — Entre les cerveaux de ceux qui dirigent un État et les cerveaux des simples citoyens il y a une différence de développement bien moins grande qu'entre la tête d'un animal et ses ganglions inférieurs. — Sans doute, mais ces derniers mêmes ne sont point dépourvus de sensibilité propre,

comme le prouvent les actions réflexes qui s'y produisent : la grenouille décapitée peut exécuter encore une foule de mouvements et conserver la sensibilité de ses diverses parties. Si donc c'est une supériorité du corps social sur les autres corps organisés que l'accession de tous ses membres à la pensée, cette supériorité ne constitue cependant pas une différence essentielle. Ici encore, si on cherche de quel côté il y a la vie la plus intense au point de vue psychologique, l'avantage est aux sociétés sur les animaux, et dans les sociétés mêmes il y a des centres de pensée scientifique ou de gouvernement politique, des cités privilégiées qui méritent vraiment le nom de tête ou de capitale. Nous retrouvons donc dans les sociétés l'analogue psychologique et physiologique du système nerveux et jusqu'à un certain point du cerveau.

Notons encore sous ce rapport d'autres ressemblances remarquables. L'animal auquel on a enlevé une partie de son cerveau peut, avec l'autre partie, continuer de sentir, de penser, de vouloir ; de même, une nation dont la vie intellectuelle et en quelque sorte cérébrale est plus ou moins affaiblie continue cependant de la manifester tant qu'il lui reste assez d'individus ayant la conscience du lien commun qui les unit et du bien commun à atteindre ; ces individus sont un reste de cellules cérébrales. Autre analogie : quand on a décapité un animal et que cependant la vie subsiste, on voit après un certain temps les hémisphères cérébraux, qui étaient le plus grand épanouissement du système nerveux, suppléés tant bien que mal pour la coordination de certains mouvements par

des centres inférieurs ; ceux-ci, dont la fonction normale était de servir aux opérations instinctives, semblent par instants s'exalter jusqu'aux opérations intellectuelles. Ainsi, dans une société qu'une invasion ou une révolution prive tout à coup de ses chefs et de sa tête, on voit peu à peu surgir des hommes nouveaux qui s'élèvent souvent à la hauteur du péril ; la conscience de la solidarité s'exalte chez ceux mêmes qui avaient jadis vécu renfermés dans leur égoïsme, et un nouvel esprit circule dans les membres de la nation.

On le voit, l'organisme social nous offre un système nerveux pour les fonctions de relation comme il nous a offert un système alimentaire et un système circulatoire; il est donc maintenant, selon nous, complet au point de vue de la physiologie, et on peut l'appeler, si l'on veut, un *individu physiologique*, car le terme d'individu est tout relatif. Faut-il aller plus loin encore et lui attribuer au point de vue psychologique une individualité véritable, un *moi*, une conscience de soi analogue à celle qui atteint dans la personne humaine sa plus haute expression ? C'est là une tout autre question, qui, à cause de sa difficulté et de son importance, réclame un examen spécial : nous y reviendrons tout à l'heure[1].

1. Voyez livre III.

III

L'ORGANISME CONTRACTUEL, CONCILIATION DES IDÉES DE CONTRAT ET D'ORGANISME

Une fois rectifiées et complétées, les doctrines du contrat social et de l'organisme social nous ont paru vraies l'une et l'autre. On a cependant l'habitude de les opposer entre elles, sans voir que leurs incompatibilités apparentes tiennent à de fausses interprétations qu'on donne de leurs principes ou à de fausses conclusions qu'on en tire. Au lieu de nous arrêter à des divergences plus apparentes que réelles, nous croyons qu'il faut unir les deux idées d'organisme social et de contrat social dans une idée plus compréhensive, que nous appellerons l'*organisme contractuel*.

En effet, ce qui donne à un corps son caractère organique, sa structure et ses fonctions, ce qui en fait un être vivant, c'est-à-dire capable de sentiment et de mouvement spontané, ne change pas parce qu'à tout ce qui existait déjà vient s'ajouter un attribut nouveau : la conscience. Supposez, par impossible, que notre cœur, nos poumons, notre estomac, notre tête, en viennent à avoir conscience de leur fonction

propre ; supposez que — tout en continuant de subir les mêmes réactions sympathiques, le même contre-coup agréable ou douloureux, la même communauté de besoins, la même nécessité de services réciproques, — ils comprennent et acceptent cette nécessité de manière à accomplir volontairement ce qu'ils accomplissaient fatalement, la vie et la coopération des parties auront-elles pour cela disparu de notre corps et ce corps aura-t-il cessé d'être un organisme? — Ce serait, en effet, dira-t-on, la dissolution de notre corps, car chaque cellule et chaque organe pourra se séparer des autres, se révolter comme les membres contre l'estomac. — C'est qu'alors vous supposez deux choses : premièrement des organes qui pourraient de tout point se suffire, secondement des organes qui ne seraient pas conscients de leur fonction et persuadés de sa nécessité. Or, premièrement, les organes ne peuvent se suffire et ont besoin du sang nourricier qui circule dans l'organisme; secondement, nous leur supposons la conscience de leur rôle dans le tout auquel ils sont unis; comment donc pourraient-ils se séparer, fussent-ils libres de le faire, sauf dans des exceptions tout accidentelles? Est-ce que, dans un État, les fonctionnaires abandonnent tous à la fois leurs fonctions, malgré la liberté qu'ils ont de démissionner? Est-ce que le service des postes, par exemple, est dissous parce que chaque employé conserve le droit de se retirer et qu'aucun n'est forcé d'y entrer par un *compelle intrare?* S'il y a des crises, des chômages, des révolutions dans un État, c'est une analogie de plus avec

les crises et les maladies du corps vivant. Le lien organique de l'État, qui semble si lâche quand on considère un individu isolé, est assuré pour l'ensemble par la loi statistique des moyennes; il en est probablement de même, à un moindre degré, du lien organique chez l'animal. Ceux qui croient que contrat libre ou convention libre signifie *arbitraire* en sont restés à la vieille notion de la liberté d'indifférence ou du libre arbitre absolu; pour nous, nous faisons consister la liberté à agir selon des idées, parmi lesquelles domine l'idée de la liberté même; et si la volonté réfléchie implique la conscience simultanée de plusieurs inclinations qui tendent à s'actualiser, de plusieurs idées qui tendent à se réaliser, elle n'implique pas pour cela le caprice, elle n'exclut point la régularité des effets ni la possibilité de prévoir l'avenir, pourvu qu'on opère sur des nombres assez grands. Plus un homme est libre, plus il est éclairé sur les divers partis à prendre et sur leur valeur relative, plus on peut compter sur lui. Aussi avons-nous vu que, dans l'ordre social, la liberté des contrats et des conventions en assure l'accomplissement et le jeu bien ordonné, loin de le compromettre. Sans doute on ne pourrait pas former un organisme avec des libertés d'indifférence, mais on ne pourrait pas davantage former une société avec des libertés de cette sorte. Le parallèle se soutient donc entre la société et l'organisme, malgré l'introduction de la conscience et de la volonté dans le corps social. Non seulement l'organisation ne disparaît pas par la conscience, mais au contraire un lien nouveau vient s'ajouter à tous les autres et l'en-

semble n'en offre que plus de solidité. Si vous voulez anéantir le corps d'un individu, il pourra suffire, comme dit Pascal, d'une goutte d'eau, d'une vapeur; mais essayez de détruire le corps d'une nation libre, qui se gouverne elle-même et dont tous les citoyens ne sont soumis qu'à leurs propres lois, vous reconnaîtrez bientôt que l'organisation se fortifie en raison de la liberté même, que plus un organisme est contractuel, plus il est vraiment organisé. La lumière intérieure rend les fonctions plus sûres et plus faciles, elle ne les entrave pas. Supposez, au sein d'une ville, une vaste place dans une obscurité absolue, où se meuvent au hasard une multitude d'hommes : ils se choqueront, se blesseront, se tueront les uns les autres; projetez-y la clarté, chacun suivra son chemin sans entraver autrui, la circulation s'organisera d'elle-même, elle sera d'autant plus régulière qu'elle sera mieux éclairée et plus libre.

Toutefois la conscience ne se borne pas, comme on pourrait le croire, à introduire entre les membres du corps social un lien de plus qui n'empêche point les autres de subsister; elle y introduit aussi un moteur nouveau, un nouveau facteur, sur lequel on n'insiste pas assez d'ordinaire. Ce que nous croyons avoir amplement démontré pour l'individu — à savoir l'influence efficace des idées sur leur propre réalisation[1], — prend ici une importance nouvelle dans son application aux grandes individualités sociales. Nous touchons au point central et vital, au *punctum*

1. Voyez la *Liberté et le déterminisme*, 2e partie, et l'*Idée moderne du droit*, livre IV.

saliens de l'organisme collectif. Ce qui caractérise essentiellement, selon nous, le corps social, c'est d'avoir pour principal ressort une idée qui s'actualise par cela seul qu'elle est conçue. En d'autres termes, pour donner la caractéristique essentielle de la société *humaine*, nous la définirions volontiers : *un organisme qui se réalise en se concevant et en se voulant lui-même.*

En effet, à quel moment un ensemble d'hommes devient-il une société au vrai sens de ce mot? C'est lorsque tous ces hommes conçoivent plus ou moins clairement un type d'organisme qu'ils pourraient former en s'unissant, et lorsqu'ils s'unissent effectivement sous l'influence déterminante de cette conception. On a alors un organisme qui existe parce qu'il a été pensé et voulu, un organisme né d'une idée; et puisque cette idée commune entraîne une commune volonté, on a, en définitive, un organisme contractuel. Sans doute ce mode d'association n'est jamais entièrement réalisé entre des hommes donnés; mais il existe, plus ou moins ébauché, dans toute nation, et c'est vraiment là que la société, au lieu d'être purement végétale ou animale, devient humaine.

Cette synthèse de l'organisme et du contrat nous permet maintenant d'accepter et de mettre à leur place légitime les vérités des principales théories relatives à la nature de la vie ou à la nature de la société. Parmi ces théories, les unes sont empreintes d'une idée plus ou moins déguisée de finalité, les autres d'une idée de pur mécanisme. La formation de l'organisme contractuel peut d'abord s'éclairer par ce

qu'un de nos plus grands naturalistes a dit sur la formation des êtres vivants. Qui ne connaît la conception de l'*idée directrice* mise en avant par Claude Bernard? Mais cette conception à demi finaliste n'a guère été pour lui qu'une métaphore vague ou une hypothèse métaphysique des plus contestables ; elle devient ici, dans l'application que nous en faisons à la société, une vérité rigoureuse. Quand il s'agit du corps d'un animal, rien de plus problématique que cette prétendue action informatrice, venant d'une idée en quelque sorte préétablie : ce n'est pas sans raison que les savants les plus scrupuleux l'ont rejetée, et nous la rejetons comme eux pour notre part. Les lois physiques du mouvement, et les lois psychiques de la sympathie, qui font passer d'une cellule à l'autre le plaisir ou la douleur, nous paraissent suffisantes pour produire toutes les actions et réactions de cellules qui aboutissent à une forme organique déterminée : l'hérédité fixe ensuite cette forme élémentaire; la sélection naturelle la perfectionne, et ainsi naissent les espèces. Au lieu d'être des *causes* ou des *fins*, les types ne sont que des *résultats :* le déterminisme des mouvements au dehors et des sensations au dedans explique toute l'évolution des êtres vivants. Mais si la conception des idées créatrices ou organisatrices n'est, dans l'histoire naturelle comme dans la philosophie de l'histoire, qu'un reste de mythologie religieuse ou métaphysique, si les notions de plan préconçu et de finalité antécédente n'ont là aucune valeur, il n'en est plus ainsi lorsqu'on fait descendre les idées et les causes finales dans la pensée hu-

maine, leur vraie patrie, pour expliquer par elles la formation de l'organisme social, œuvre des hommes. De même qu'en musique, par un simple changement de clef, les notes qui se trouvaient trop au-dessus de la *portée* peuvent descendre sur des lignes qui n'excèdent plus l'étendue moyenne de la voix, ainsi par un changement d'application nous ramenons à la portée de notre intelligence des notions d'abord transcendantes, et nous substituons à leur sens métaphysique une valeur rigoureusement scientifique. C'est dans la formation consciente des sociétés que nous voyons à l'œuvre l'idée créatrice et organisatrice; c'est là que les divers membres commencent par avoir l'idée du corps qu'ils peuvent former; c'est là que le *concours* est une fin voulue au lieu d'être un résultat connu seulement après avoir été produit. Il y a finalité, nous dit Kant, lorsque l'idée du tout détermine l'existence des parties; voilà précisément ce qui a lieu dans la société humaine, car c'est l'idée de la société parfaite et achevée qui, présente aux esprits, suscite et détermine peu à peu l'existence de ses propres conditions. Toute idée est une forme typique qui tend à passer du cerveau dans les organes, une sorte de modèle d'action qui est déjà un commencement d'action et qui, en se propageant dans le corps entier, finit par déterminer l'attitude ou la conduite. Cette propagation de la forme typique est analogue à certains phénomènes de cristallisation, qui semblent eux-mêmes les premières ébauches de l'organisation. Dans un liquide sursaturé de sulfate de soude, et qui cependant ne se cristallise pas encore, introduisez un seul

cristal déjà formé, vous verrez la cristallisation se produire de proche en proche dans toute la masse, et le type cristallin ajouté à l'eau mère deviendra le générateur ou le premier moteur d'un nombre immense de types pareils. Un mécanisme en partie semblable produit peut-être la répétition des mêmes formes végétales et animales à travers le temps par la génération, où le germe joue le rôle du type cristallin fourni à l'eau mère. Un mécanisme analogue fait passer un type de mouvement et d'action fourni par le cerveau, et cette fois variable, aux divers membres de l'organisme : c'est une sorte de polymorphisme. Enfin, dans la société, c'est encore une propagation plus ou moins semblable qui donne à l'organisation sociale sa forme propre. Seulement, le germe est ici une *idée*, un idéal social, comme si dans un liquide la cristallisation en prismes était déterminée par l'idée même du prisme, par un idéal géométrique.

C'est qu'au fond, nous ne saurions trop le dire, la représentation d'une chose est déjà la chose commencée, l'image du mouvement est un mouvement à l'état naissant, l'idée de la société est la société naissante. Une fois en voie de se réaliser, l'idée sociale va se subdivisant et se compliquant; des groupes secondaires se forment au sein du groupe principal, des associations particulières au sein de l'association générale, et partout le moteur est une pensée commune à plusieurs individus, soit politique soit religieuse, économique, industrielle, artistique. Chacune de ces pensées est un point de contact entre

des têtes humaines et un centre d'où rayonnent des mouvements similaires dans des cerveaux divers : la même idée engendre en différents lieux la même volonté et la même action ; elle s'incarne, elle s'organise, elle grandit ; peut-être, si elle l'emporte dans la lutte pour l'existence qui régit les idées comme tout le reste, la verra-t-on un jour changer les destinées politiques ou religieuses d'un peuple et, selon les paroles du poète,

> Surgir le globe en main et la tiare au front.

Il résulte des considérations qui précèdent et qui ont, répétons-le, une valeur scientifique, nullement métaphysique, que les idées en général et l'idée sociale en particulier possèdent une véritable *énergie évolutive* comme l'embryon des êtres vivants. Dès lors, qui nous empêche d'accepter, en l'interprétant dans un sens nouveau, ce que M. Spencer a dit de la *croissance* mécanique et physique des sociétés par analogie avec celle de la plante ou de l'animal ? Ce mot de *growth*, qui désigne avec exactitude la part de l'involontaire et de l'inconscient dans l'organisme social (par où cet organisme est moins humain que végétatif ou animal), nous pouvons tout aussi bien nous en servir pour désigner une sorte de croissance supérieure, celle de l'idée dans la conscience. Quand la conception de la vraie société humaine passe d'un cerveau à l'autre, rapproche les pensées et les volontés, coordonne des actions de plus en plus nombreuses et complexes vers un but unique et selon un type unique, n'y a-t-il pas évolution, épanouissement, croissance d'un organisme

qui en grandissant se voit grandir, et qui grandit même parce qu'il se voit? La réaction de l'idée sociale sur les phénomènes sociaux antérieurement inconscients, quelque dominante et directrice qu'elle devienne, n'en continue pas moins de s'exercer selon les lois de l'évolution générale. C'est une donnée nouvelle et d'importance capitale dans le grand problème du monde, mais son introduction ne change pas les lois de la mathématique ou de la logique universelle : elle les met seulement au service de l'idée même. Si la science et l'industrie humaine étaient plus avancées, si elles savaient mieux appliquer les lois de la transformation des forces, — lumière, chaleur, action chimique, mouvement,— elles pourraient construire un automate dont les yeux, en recevant les rayons d'une lampe, changeraient la lumière en action chimique, l'action chimique en mouvement de masse, et finiraient par imprimer au corps entier une translation vers le foyer lumineux : l'automate irait alors vers la lumière par cela même que la lumière lui serait présentée. C'est l'image de l'influence déterminante, et cette fois consciente, exercée par l'idée sur l'organisme humain soit dans l'individu, soit dans la société entière : la vision du but à atteindre devient la cause productrice et directrice du mouvement qui nous entraîne vers ce but[1]. La pensée de l'organisme achevé, de l'humanité parfaite, fait mouvoir et croître l'organisme dans le sens de sa propre perfection, comme une plante qui fleurirait par la pensée même de son épanouissement possible. Ainsi se trouvent rapprochées au point de

1. Voyez *La liberté et le déterminisme*, 2e partie, chap. III.

vue social les deux conceptions de la vie que Claude Bernard et M. Spencer ont proposées : idée créatrice et croissance naturelle.

Par cela même se trouve aussi résolue une opposition qu'on a souvent établie, depuis Aristote, entre les produits artificiels, parmi lesquels M. Spencer rejette le *contrat social*, et les produits naturels, au nombre desquels il place l'organisme social. Un produit artificiel est, selon Aristote, quelque chose dont la réalité ne réside que dans la pensée de l'homme, tandis que l'être de nature, l'être vivant, est *un être qui a en lui-même le principe de son mouvement*, ou encore *qui a en lui-même une tendance innée au changement*. L'unité de ces deux conceptions se trouve, selon nous, dans celle d'organisme contractuel. D'une part, la réalité de la société *humaine* existe dans la pensée de l'homme, car elle existe par cette pensée même, et c'est l'idée du contrat qui engendre l'association; mais d'autre part la pensée *a en elle-même le principe de son mouvement;* la société est donc, elle aussi, « un être qui a en soi une tendance innée au changement », un être naturel et vivant. Au point de vue de l'organisme contractuel, le nominalisme et le réalisme ne font qu'un : la société humaine est une conception de l'homme et elle est aussi une réalité. Autre d'ailleurs est l'artifice, autre est l'art véritable; le premier s'oppose à la nature, le second s'y conforme. L'art, selon un mot profond de Joseph de Maistre, dont il a tiré de fausses conséquences, est la nature même de l'homme: « la toile du tisserand est aussi naturelle que celle de l'araignée ; » il y a peut-être aussi loin de la caverne à

la cabane que de la cabane à la colonne corinthienne, et comme tout est œuvre d'art dans l'homme en sa qualité d'être intelligent et libre, il s'ensuit que, en lui ôtant tout ce qui tient à l'art, on lui ôte tout, on lui ôte sa nature même. — Si ces réflexions sont valables contre les paradoxes de Rousseau sur les arts, elles ne le sont plus contre la théorie du contrat social, laquelle de Maistre veut les appliquer ; la politique, dans une société d'êtres doués de raison et de volonté, doit être œuvre d'art pour être une œuvre de nature, et l'organisme contractuel est précisément la conciliation de ces deux choses.

Cherchons maintenant les conséquences les plus générales qui dérivent, soit pour la cosmologie, soit pour la politique, de l'assimilation que nous venons d'établir entre les sociétés et les êtres vivants.

IV

CONSÉQUENCES COSMOLOGIQUES DE L'ORGANISME CONTRACTUEL

S'il est vrai que l'être achevé aide à comprendre l'embryon, la société devra nous aider à mieux comprendre les autres êtres dont est formée la nature, les lois les plus fondamentales qui les régissent et même leur essence intime. C'est vraiment à la société qu'on peut donner le nom de *microcosme*. Quelles sont donc, sur ce point, les inductions et les hypothèses les plus probables?

Toute société est, nous l'avons vu, un concours qui commence mécaniquement par l'égoïsme et la sympathie, et qui s'achève moralement par le consentement des volontés ou, chez les êtres supérieurs, par le contrat. Mais qu'est-ce que l'égoïsme et la sympathie eux-mêmes, sinon les premières manifestations de la volonté? Celle-ci, après s'être voulue d'abord exclusivement, veut ensuite les autres volontés pour soi, et enfin arrive à les vouloir pour elles-mêmes. Ce n'est pas sans raison que le langage appelle d'un seul nom la concordance sympathique des sentiments et le concours réfléchi des volontés : *consensus*. C'est la vo-

lonté sous ses diverses formes — inconsciente, consciente, égoïste, altruiste — qui fait le fond de toute société. Nous croyons qu'on peut aussi, par analogie, considérer la volonté comme l'élément de tout organisme. A ce point de vue, nous proposons de distinguer, dans la théorie générale du monde, trois degrés d'organisation : en premier lieu, celui où les volontés, encore complètement égoïstes, agissent chacune pour soi comme si les autres n'existaient pas : c'est le minéral; en second lieu, celui où les volontés commencent à se sentir mutuellement et à s'unir, mais par voie de sympathie encore toute mécanique : c'est le végétal et l'animal; en troisième lieu, celui où les volontés, devenues intelligentes et maîtresses de soi, se connaissent mutuellement et s'unissent par un lien supérieur, par le consentement ou le contrat : c'est la société humaine, qui tend à être, comme nous l'avons vu, un organisme volontaire.

Mécanisme au début, contrat à la fin, voilà toute l'histoire de la société; voilà aussi sans doute celle du monde entier. Dans le domaine purement physique, a-t-on dit avec raison, les ressorts semblen aveugles et les lois raides; dans le domaine moral les lois ne sont pas moins sûres que les lois physiques, elles sont au fond les mêmes, mais elles ont acquis une souplesse qui permet d'y reconnaître l'action des volontés devenues conscientes et raisonnables. Nous pouvons donc adopter en la modifiant la définition de Joseph de Maistre : la société humaine est comme une montre dont toutes les pièces varient continuellement dans leurs formes et leurs

distances, mais s'accordent instinctivement ou volontairement pour marquer toujours l'heure. Quant à l'organisme vivant, les relations entre ses parties sont probablement, sous une forme inconsciente et spontanée, ce que sont les relations entre les membres d'une société sous une forme consciente et réfléchie

Les propriétés les plus élémentaires d'un organisme se ramènent au mouvement et à la sensation : Vivre, c'est en définitive se mouvoir et sentir. Mais ces deux propriétés, à leur tour, sont selon toute apparence deux formes diverses d'une seule, l'une extérieure, l'autre intérieure, comme le convexe et le concave, comme l'endroit et l'envers d'une étoffe. La sensation est la manière dont le mouvement se traduit dans le sens intime ; le mouvement est la manière dont la sensation se traduit pour les sens extérieurs. Remuez votre bras en fermant les yeux, il y a pour votre conscience sensation, non mouvement; pour moi qui vous regarde, au contraire, il y a mouvement, non sensation ; la sensation est donc la conscience que nous avons des mouvements dont nous sommes nous-mêmes le théâtre ; le mouvement est la conscience que nous prenons des sensations d'autrui. Le fond commun dont le mouvement et la sensation semblent deux modes est force, ou, pour mieux dire, la volonté, qui fait le fond de toute existence. Tout nous porte à croire que, dans le cosmos, la sensation coexiste partout avec le mouvement, sous une forme plus ou moins imperceptible : la différence des animaux et des plantes est déjà considérée comme artificielle, celle des plantes et des minéraux nous paraît non moins factice. Sans doute

on n'a pas encore réussi à produire une cellule qui ne vînt pas d'une autre cellule ; mais a-t-on réussi davantage à produire une molécule de soufre qui ne vînt pas du soufre, une molécule d'oxygène qui ne fût pas empruntée à une masse d'oxygène ou à un objet contenant de l'oxygène? Faut-il donc croire à la réelle et absolue simplicité des nombreux corps simples qu'admet la chimie ? Faut-il admettre un acte créateur particulier pour le soufre, l'oxygène, le carbone, l'hydrogène, l'or, le fer, etc. ? Faut-il placer en chaque molécule prétendue simple de la chimie une force spéciale analogue à la « force vitale » ou à « l'âme » des scolastiques ? La cosmologie moderne tend plutôt à admettre que les atomes chimiques sont déjà des sociétés d'atomes, ayant leur constitution propre et inflexible. A notre avis, ils ne sont indivisibles que comme le sont les organismes fortement centralisés, par exemple le corps de l'homme : coupez un homme en deux, et vous n'aurez plus d'homme ; à ce titre, l'homme est aussi un atome, mais, à un autre point de vue, il est tout une société.

Ces considérations nous amènent à induire que, dans la nature, la vie est partout avec la volonté à des degrés divers, — ici latente, engourdie et tenue en suspens par un équilibre et une neutralisation d'effets, comme dans le minéral ; là plus visible et déjà éveillée, comme dans le végétal ; là se possédant et se connaissant elle-même, comme dans l'animal ; là enfin se multipliant et presque se créant de nouveau par un concours de volontés conscientes, comme dans les sociétés et les États. Toute action qui ne mo-

difie que les propriétés les plus générales d'un corps, chaleur, électricité, lumière, etc., sans en modifier la constitution intime, est une action purement physique; poussez la même action encore plus loin, — par exemple échauffez un corps au delà d'une certaine limite, — et vous modifierez la constitution même du corps : l'action sera devenue chimique. Si notre science était plus avancée et nos moyens d'action moins grossiers, si nous pouvions agir sur l'organisation la plus intime des corps, y produire un certain état très complexe de chaleur, d'électricité, de magnétisme, de mouvement, nous y provoquerions la sensation et nous y ferions sortir la vie ou la volonté de son lourd sommeil. Il fut un temps où tout le système solaire était en conflagration ; ce n'était qu'une masse gazeuse et en apparence toute minérale, et pourtant il y avait déjà dans ce brasier matériel la flamme de la vie, *vitaï lampada*, puisqu'il a suffi du refroidissement de la masse pour la faire apparaître à son heure. Pour quiconque n'admet pas le miracle, — c'est-à-dire pour quiconque admet la science, — la vie ne peut donc être métaphysiquement différente de ce qu'on appelle avec plus ou moins de propriété la matière, qui elle-même n'est sans doute qu'un ensemble de forces ou de volontés : tout est vivant, tout est organisé, tout est à la fois individu et société dans l'univers. Biologie, sociologie et cosmologie nous paraissent au fond une seule et même science [1].

1. Voyez dans la *Conclusion*, la synthèse de la sociologie et de la cosmologie.

V

CONSÉQUENCES POLITIQUES DE L'ORGANISME CONTRACTUEL

Si maintenant nous redescendons des hypothèses les plus générales sur l'univers à la considération plus modeste des sociétés humaines, nous pourrons tirer pour la politique d'importantes conséquences de l'analogie entre les sociétés et les organismes. Contentons-nous d'indiquer ici les principales. — En premier lieu, la mutuelle dépendance de toutes les parties du corps social fait qu'on ne peut toucher à l'une sans influer sur les autres : le législateur doit donc avoir la prudence du médecin. En voulant faire intervenir l'autorité pour remédier à tel mal, vous risquez de produire sur un autre point un mal plus grand encore ; en voulant favoriser telle partie du corps social, telle classe, tels individus, aux dépens de tels autres, vous risquez de développer un membre de l'organisme au détriment du tout, et, au lieu d'un embellissement, de provoquer une monstruosité. En second lieu, si les sociétés sont des êtres naturels et non artificiels, où l'on ne saurait du jour au lendemain tout changer arbitrairement, n'en faut-il pas conclure le danger des

réformes artificielles et brusques, qui n'ont pas été amenées par une modification spontanée de la volonté générale? Pour qu'un corps animé supporte sans périr un changement profond, il faut que ce changement réponde aux tendances mêmes de ses parties et soit ainsi en conformité avec sa nature intime. Or ce qui est conforme à la direction naturelle d'une société, c'est ce qui est conforme à la volonté générale. Nous avons vu en effet que la société humaine est un organisme contractuel, c'est-à-dire que ce qui en unit les membres et les rend solidaires n'est plus la contiguïté immédiate, mais la solidarité volontaire; au lieu d'un lien mécanique entre les cellules, on a un lien moral entre les citoyens, celui des conventions et promesses mutuelles. Dès lors, c'est par l'extension d'un même vouloir à l'unanimité ou tout au moins à la majorité des membres que le mouvement et le changement doivent s'accomplir au sein de la société : une réforme qui ne représente que l'intérêt ou la volonté de quelques-uns, et qu'on espère néanmoins imposer brusquement à tous, est essentiellement artificielle, par conséquent prématurée et dangereuse. Ce qui est fait sans le *consensus* des citoyens est fait en dehors du *consensus* vital qui constitue le lien même de l'organisme politique. Au contraire, tout progrès, partiel ou général, qui s'accomplit par voie de contrat et de convention, soit entre plusieurs, soit entre tous, est à la fois selon la nature et selon l'art, au lieu d'être un pur artifice.

Comme l'unanimité des volontés est le plus souvent impossible à obtenir dans les réformes sociales, et que

la majorité laisse toujours subsister en face d'elle une minorité plus ou moins réfractaire, on peut déduire de là une troisième règle de politique ou de sociologie appliquée : la nécessité des transitions, des mesures intermédiaires, des moyens termes ou des compromis entre l'ancien et le nouveau, entre le présent et l'avenir. Ces moyens termes sont d'autant plus indispensables que la volonté actuelle de la majorité rencontre devant soi tous les résultats pour ainsi dire emmagasinés des volontés passées, toutes les traditions, toutes les « situations acquises, » toutes les coutumes, tous les préjugés ; la majorité rencontre même tous les effets de sa propre volonté passée. Enfin, dans un corps aussi vaste que l'organisme social, la constitution de l'ensemble ne saurait être tout d'un coup transformée sur tous les points à la fois : il faut donc un certain temps pour l'accommodation au milieu nouveau et aux nouvelles conditions d'existence. On ferait autant de mal à une société, dit M. Spencer, en détruisant ses vieilles institutions avant que les nouvelles soient assez bien organisées pour prendre leur place, qu'on en ferait à un amphibie en amputant ses branchies avant que ses poumons soient développés. De là l'utilité des forces conservatrices et des forces progressives dans une nation : la vraie science sociale est à la fois « radicale » et prudente, radicale parce qu'elle est convaincue que l'avenir tient en réserve des formes de vie sociale très supérieures à tout ce que peuvent imaginer les plus hardis réformateurs, prudente parce qu'elle sait qu'il faut compter avec le passé et ne modifier que par degrés l'organisme politique. En un mot,

la grande conséquence qui dérive de la physiologie des sociétés, c'est la supériorité de l'évolution sur les révolutions. Et quel est le principal moyen d'évolution progressive ? C'est encore le contrat ou la libre convention, qui n'établit que ce qui est peu à peu accepté, au fur et à mesure de l'acceptation même.

Est-ce à dire que les révolutions soient par là absolument et universellement condamnées, comme le prétendent de récents historiens qui s'inspirent volontiers de l'histoire naturelle ? — Non ; il y a des circonstances où un organisme languissant et malade ne peut être sauvé que par une révolution physiologique, par une crise, par un accès de fièvre bienfaisant, par une réforme brusque et radicale d'un genre de vie qui le condamnait à la mort. Un être intelligent et libre comme l'homme ne peut-il pas et ne doit-il pas parfois prendre des résolutions qui changent radicalement son hygiène physique ou morale, ses habitudes et sa conduite ? Sans doute l'habitude est souvent plus forte que la volonté ; mais c'est pour cela même que la volonté ne saurait être trop énergique, que le désir du progrès ne saurait être trop grand. Les forces d'inertie et de routine n'ont pas besoin qu'on les aide, mais seulement qu'on les fasse entrer en ligne de compte dans nos prévisions ; elles agiront assez par elles-mêmes, et c'est vers l'avenir, c'est vers le mieux, que la volonté doit s'élancer de préférence, sans pour cela méconnaître la réalité actuelle et les nécessités qu'elle impose. Il faut donc se contenter de dire : l'évolution est la règle, tandis que la révolution est une exception toujours fâcheuse, quoique parfois nécessaire. Les

révolutions légitimes sont celles qui sont en conformité avec la volonté de tous, qui par cela même peuvent être appelées une explosion du sentiment national. Il se produit alors comme une entente tacite et une convention secrète entre les membres du corps malade ou opprimé : les chefs qui sont à la tête du mouvement y sont en vertu d'une délégation spontanée, et le mouvement lui-même, devenu irrésistible, n'est plus un artifice de quelques-uns, mais une délivrance naturelle de tous. C'est une évolution depuis longtemps préparée, qui n'a de soudain que l'apparence et qui ne fait que mettre en liberté des forces lentement accumulées : l'orage s'amasse pendant des années, il éclate en un jour, et le ciel reprend ensuite sa sérénité.

On le voit, les doctrines progressistes comme les doctrines conservatrices peuvent à des degrés divers s'autoriser de l'histoire naturelle ; leur vraie conciliation est dans la liberté, et c'est aussi, en somme, le libéralisme qui est la légitime conclusion de la biologie appliquée à la politique. Les partisans de tous les moyens de contrainte méconnaissent le caractère vivant de la société et la traitent comme un mécanisme inanimé. Ces hommes qui se donnent à eux-mêmes par excellence le nom d'hommes d'ordre se figurent l'ordre social sur le même type que l'ordre matériel et inorganique. Dans les choses purement matérielles, par exemple dans une machine quelconque, les éléments ne sont rapprochés que par une force supérieure qui les maintient en repos ou les met en mouvement. L'unité à laquelle ces œuvres mécaniques sont soumises vient de l'ouvrier et ne s'est réalisée que dans la

forme, non dans le fond : la nature intime des éléments n'est point modifiée, le bois demeure du bois, le fer demeure du fer. C'est seulement par une série de contraintes mutuelles que nous parvenons à faire exécuter aux diverses parties le travail voulu : dans une locomotive, par exemple, la vapeur contraint le piston, qui contraint la bielle, qui contraint les roues, et ainsi de suite. L'ordre réalisé par cette série de nécessités toutes extérieures est lui-même extérieur et superficiel : dans l'intimité des choses, la division subsiste, chaque partie lutte contre toutes les autres, et si elles aboutissent néanmoins à un concours, à une apparente harmonie, c'est par une action contre nature qui ne dure jamais éternellement. Toute machine se dérange, et tout ordre qui n'est qu'imposé, non consenti, aboutit tôt ou tard au désordre : c'est l'ordre des choses matérielles, non des êtres vivants. S'il n'y avait pas autre chose dans la société humaine et dans l'État, ce serait le règne de la force et le despotisme. Cette union extérieure, perpétuel objet d'admiration pour les esprits autoritaires, n'est qu'une discorde intérieure ; cette paix apparente est celle dont parlait Montesquieu, la paix d'une ville que l'ennemi vient d'occuper. Ce n'est point là que nous chercherons le véritable lien de l'État. Sans doute il y a dans la société humaine, comme dans tout être organisé, une part à faire à la contrainte et à la force, c'est-à-dire au fond à la nécessité, mais c'est là seulement le côté matériel de la société humaine, le côté par où elle est encore nature brute, par où, à vrai dire, elle n'est pas encore société, car on n'appelle pas société le rapprochement

qui existe entre les rouages d'une machine. La part de la force est la limite et l'imperfection de la société humaine, loin d'en être l'essence. A parler exactement, là où la violence et la contrainte commencent, la vraie société cesse entre les hommes, il y a guerre et non plus association. Seul, le consentement des particuliers, sous les formes de la sympathie primitive et des conventions ultérieures, peut produire le véritable « ordre public » ; par le contrat social, en qui cet ordre s'achève, la force directrice de l'ensemble se trouve inhérente à chaque partie, si bien que chacune se meut selon son sens propre et que toutes se meuvent de concert.

Si donc on veut faire de l'État une machine non artificielle, mais naturelle, en d'autres termes un organisme animé où la vie jaillisse du dedans au dehors, où le fond projette lui-même sa forme et où cette forme ne soit pas une prison, il faut s'adresser à la liberté des citoyens.

Quelle est en définitive la politique de la nature dans l'être vivant, et, si on l'interprète en son vrai sens, n'en peut-on tirer plus d'une leçon pour la politique humaine? Dans l'être animé, comme dans le corps social, il y a des fonctions laissées à l'initiative des individus, d'autres à l'initiative des centres secondaires et des associations particulières, d'autres à celle du centre supérieur et de l'association tout entière qui y est représentée. D'abord l'être vivant laisse agir par elle-même chacune de ses cellules composantes et l'abandonne aux forces dont elle est le siège. Ces forces se ramènent à deux, comme nous l'avons vu : l'intérêt

et la sympathie ; chaque cellule en effet se sent elle-même et sent sympathiquement sa voisine, dont l'intérêt devient ainsi partiellement identique au sien propre. En vertu des affinités de nature et de tendance, conséquemment d'une communauté d'intérêt ou de sympathie, les cellules s'unissent, s'agrègent, s'associent ; il s'établit entre elles un échange d'aliments et de mouvements. C'est l'équivalent des échanges et des contrats entre particuliers, qui ont aussi pour raison des intérêts communs ou des sympathies communes, et qui doivent aussi s'accomplir librement entre égaux, sans l'intervention du pouvoir central. En second lieu, il y a dans l'être vivant des centres secondaires et de grands organes qui ont leur autonomie : ce sont comme des associations moins vastes contenues dans l'association plus large du tout. Tels sont principalement les viscères chargés d'élaborer, de purifier, de faire circuler la nourriture : estomac, poumons et cœur. Ces organes, comme l'a remarqué M. Spencer, ne sont point soumis à l'action de l'organe directeur, du cerveau. Que ce dernier le veuille ou ne le veuille pas, l'estomac élabore bien ou mal les aliments, le cœur bat et fait circuler le sang par tout le corps, la poitrine se soulève et les poumons purifient le sang au contact de l'air. L'autonomie des organes de nutrition va si loin, que les intestins continuent parfois leurs mouvements propres après la section des nerfs qui les font communiquer avec le cerveau ; le cœur arraché du corps continue à battre un certain temps, surtout chez les animaux à sang froid et aussi chez certains mammifères, comme les ours du pôle ; le foie d'un

animal égorgé peut, comme l'a montré Claude Bernard, continuer la sécrétion de la bile ou la production du sucre après que le sang s'est écoulé. Les hydrozoaires de l'Océan sont parfois composés de parties très diverses et offrent déjà une organisation compliquée, et cependant ils n'ont pas de système nerveux et directeur. « Il faut donc bien, dit M. Spencer, que, par un arrangement quelconque, ces unités diverses dont est formé l'animal, tout en s'occupant chacune de sa propre subsistance en dehors de toute action directrice du reste, arrivent cependant, en vertu même de leur nature et des positions respectives dans lesquelles elles ont grandi, à coopérer au salut les unes des autres, et toutes ensemble à celui du corps.» Il n'est donc besoin, ajouterons-nous, ni d'un pouvoir central, ni d'une archée, ni d'une force vitale, ni d'une cause finale mystérieuse, pour produire ici l'apparence d'un dessein commun et la réalité d'un commun concours : il n'est besoin que de la spontanéité des éléments composants, c'est-à-dire de leur sensibilité ou de leur irritabilité, conséquemment de leurs tendances intéressées ou sympathiques, et de leurs échanges particuliers analogues à nos contrats particuliers.

Ainsi, à l'état normal, les fonctions de nutrition et de croissance s'accomplissent indépendamment du cerveau. Qu'est-ce donc qui incombe à ce dernier? — C'est le commandement des organes de relation par lesquels l'être vivant connaît le monde extérieur et les autres êtres, peut entrer en rapport avec eux, cherche au dehors sa subsistance, se défend contre les attaques et fait face aux mille dangers de la vie. Pour cela il faut que

les organes extérieurs obéissent à un gouvernement capable de combiner leur action, de la diriger, de la varier selon les circonstances ; d'où la nécessité d'un appareil nerveux complexe, ayant un centre, et qui se fait obéir des organes pleinement, promptement. Encore remarquerons-nous que le système nerveux lui-même n'est pas toujours ni tout entier sous la domination du centre cérébral : les centres nerveux secondaires, par leurs mouvements réflexes, réagissent et au besoin se défendent tout seuls. Chez l'insecte, chaque ganglion nerveux remue ses pattes et résiste pour son compte aux attaques du dehors. Chez tous les animaux, le membre atteint par la douleur se contracte et se détend tour à tour pour repousser l'obstacle. Quand un objet menace tout d'un coup nos yeux, nos paupières s'abaissent avant même que nous ayons réfléchi au danger et donné l'ordre de le prévenir. Quand nous faisons un faux pas, nous nous rejetons en arrière par un mouvement tout spontané. Il y a des cas où l'être vivant ne peut attendre la délibération du pouvoir central et où il se protège par un effort subit, résultant d'une coopération soudaine et spontanée entre les divers centres nerveux. L'autonomie, si frappante dans les organes intérieurs de nutrition et de circulation, a ainsi sa part jusque dans les organes extérieurs de relation.

Ces faits nous permettent de nous faire une opinion sur l'intéressant débat qui s'est élevé entre M. Huxley et M. Spencer, l'un ne trouvant guère dans l'histoire naturelle que des exemples de politique despotique, l'autre y trouvant des leçons de politique libérale.

Peut-être M. Spencer, dans son ingénieuse réponse, n'est-il pas encore allé jusqu'au bout des déductions permises; s'il a suffisamment restreint sur certains points l'action du pouvoir central, peut-être pourrons-nous, en nous appuyant sur l'histoire naturelle, étendre plus que lui cette action sur d'autres points et corriger ainsi ce qu'on a nommé son « nihilisme administratif ».

M. Huxley répugne à se servir des analogies entre les êtres vivants et les sociétés pour bâtir des théories politiques. Et ce n'est pas sans raison qu'il se défie ici des inductions précipitées. La biologie peut bien nous enseigner en partie ce qu'est le corps politique et comment il est devenu ce qu'il est; mais son autorité est toujours sujette à caution quand il s'agit de savoir ce que le corps politique doit être et deviendra un jour. L'intelligence humaine n'est pas faite pour suivre aveuglément l'exemple des « vivants » inférieurs. Il faut éviter aussi de s'en tenir à des analogies superficielles ou incomplètes, comme le font trop souvent les politiques qui prétendent s'inspirer de la biologie. Certains raffinés d'aujourd'hui, qui exagèrent ou faussent les déductions de l'histoire naturelle pour appuyer des thèses rétrogrades, ressemblent plus qu'ils ne le croient aux naïfs d'autrefois, qui croyaient démontrer la supériorité de la monarchie par l'exemple des abeilles ou celle de la république par l'exemple des fourmis. Toutefois, nul enseignement n'est à négliger dans ce vaste univers où tout se tient. Or, si l'on en croit M. Huxley, l'analogie du corps politique et du corps vivant aurait pour conclusion

une excessive concentration du gouvernement. « Le souverain pouvoir du cerveau, dit-il, pense pour l'organisme physiologique, agit pour lui et régit les composants individuels avec une règle de fer. » La théorie adoptée par M. Spencer, qui ne nie le rôle de l'État, semble à M. Huxley en opposition avec les faits biologiques que M. Spencer prend pour guides. Chaque muscle, dit M. Huxley, n'aurait qu'à se fonder sur cette théorie et à refuser au système nerveux tout droit de se mêler dans ses contractions, si ce n'est pour l'empêcher de gêner les contractions d'un autre muscle ; chaque glande, à soutenir qu'elle a le droit de distiller son liquide pourvu qu'elle ne gêne pas les sécrétions d'autrui ; chaque cellule serait libre de suivre son intérêt particulier ; *laissez faire* serait le nom du souverrin ; qu'arriverait-il alors du corps vivant tout entier ?

M. Spencer répond en distinguant les organes extérieurs et les organes intérieurs. Si la centralisation est nécessaire aux premiers, les seconds ont besoin de spontanéité et ne réclament en échange que leur juste part de nourriture, que la quantité de sang équivalente au travail par eux accompli : c'est là, pour ainsi dire, la justice du corps vivant. — Qu'arriverait-il, demande M. Huxley, si le pouvoir central de l'organisme cessait d'agir ? — « La réponse est bien différente, dit M. Spencer, selon qu'il s'agit des organes intérieurs ou des organes extérieurs. » Les premiers ne cesseraient pas d'accomplir leurs fonctions propres ; les seconds seraient réduits à l'impuissance ; si chaque muscle était indépendant des

centres de délibération et d'exécution, les muscles ne pourraient plus se mettre d'accord; il serait impossible à l'individu de se tenir debout et plus encore d'agir sur les objets alentour : son corps serait une proie offerte au premier ennemi. Il en est de même dans la société : les appareils de défense extérieure exigent la concentration du pouvoir; ceux de nutrition et de circulation intérieures, c'est-à-dire l'industrie et le commerce, exigent au contraire la liberté. La biologie ne conclut pas à l'anarchie, pas plus qu'elle ne conclut au despotisme; l'intervention de l'État est partout nécessaire; mais cette intervention, dit M. Spencer, peut être positive ou négative. Si l'État prétend cultiver ma terre à ma place ou m'imposer tel mode de culture, c'est là une intervention positive; s'il se borne à m'empêcher de toucher aux récoltes du voisin, de passer à travers son champ, de gêner son travail, c'est là une intervention négative. Cette dernière est la seule dont les fonctions économiques aient besoin dans l'organisme social : que le gouvernement assure l'exécution des conventions, c'est-à-dire la justice, et il aura rempli sa fonction propre. « Que chaque citoyen jouisse de ce qu'il a obtenu par ses efforts sans enlever à son voisin le moyen d'en faire autant, et les fonctions dont nous parlons s'accompliront d'une manière saine, plus saine en vérité que si on leur imposait tout autre contrôle[1]. » La plupart des fonctions les plus importantes pour la vie de l'État, selon la remarque de l'économiste Whateley, sont accomplies par le

1. Spencer. *Essais de politique*, p. 138.

concours de gens qui n'y pensent pas, qui ne se savent même pas associés, qui cherchent simplement leur intérêt, et elles le sont avec une sûreté, un soin des détails, une régularité où n'atteindrait sans doute jamais la bienveillance la plus diligente et la plus éclairée. Qu'un homme se propose ce simple problème : fournir chaque jour de tous les objets nécessaires à la vie une ville comme Londres ou Paris, avec ses habitants qui se comptent par millions, il échouera devant la prodigieuse complexité des détails. Qu'un gouvernement se charge de cette tâche, il l'accomplira mal, chèrement, irrégulièrement; il sera ce que serait notre cerveau s'il était chargé, comme « l'âme » de Stahl, de veiller aux détails de l'assimilation et de la circulation du sang, de faire monter « le lait même aux mamelles. » La nourriture de chaque jour arrive aux portes de nos capitales par une circulation spontanée dont les battements quotidiens sont réguliers comme ceux de notre pouls; l'intervention positive du gouvernement n'aurait ici d'autre résultat qu'une alternance de pléthores et de disettes; son intervention négative, en assurant l'exécution des marchés, assure le mouvement de la vie. Il suffit donc d'un concours d'hommes dont pas un n'élève les regards au-dessus de ses intérêts particuliers pour réaliser ce que ne réaliserait pas la philanthropie d'un sage ou la vigilance désintéressée d'un gouvernement.

— Sans doute, dira-t-on, quand il s'agit de besoins matériels, les efforts que font les individus sous l'aiguillon de l'intérêt personnel sont suffisants; mais, quand il s'agit de besoins d'un autre ordre, il n'en

est plus de même. — M. Spencer répond qu'il est faux de croire qu'en dehors de l'intérêt particulier il n'existe qu'une force sociale, celle du gouvernement; les hommes n'ont-ils pas, outre leurs besoins égoïstes, des besoins sympathiques, et ces derniers, soit qu'ils agissent isolément, soit qu'ils s'associent, ne produisent-ils pas des effets aussi admirables que ceux des intérêts personnels? Voulez-vous connaitre les effets sociaux de la sympathie, soit isolée, soit associée, voyez toutes les œuvres de religion, de philanthropie, d'instruction dues à l'initiative des individus ou des associations particulières. Intérêt et sympathie, ces deux forces suffisent, à en croire M. Spencer, pour satisfaire à tous les besoins du corps politique comme à tous les besoins du corps vivant. Que le gouvernement, encore une fois, se borne donc à remplir une fonction vraiment analogue à celle du cerveau, qu'il soit le représentant et le pondérateur de tous les intérêts et de toutes les sympathies, avec la justice pour loi. Dans le cerveau de l'animal se produit une véritable délégation ou représentation du corps entier, qui doit servir de modèle au gouvernement; en effet, c'est au cerveau que tous les organes envoient leurs avertissements, centralisent leurs jouissances et surtout leurs souffrances, manifestent leurs besoins, leurs perturbations ou leur équilibre. Les cellules cérébrales sont comme les représentants des autres cellules, qui viennent s'exprimer en elles sous la forme des sensations ou des pensées, et qui attendent d'elles en retour des ordres nécessaires sous forme de volitions; l'organisme tout entier se résume donc dans le cer-

veau. Or la fonction normale de ce dernier, « c'est de prendre la moyenne entre les intérêts qui se produisent chez le vivant: intérêts physiques, intellectuels, moraux, sociaux. » De même, la fonction d'une assemblée de représentants doit être « de prendre la moyenne entre les intérêts des différentes classes de la communauté. » Dans une bonne assemblée, les partis qui correspondent à ces divers intérêts doivent se faire un « tel équilibre qu'à eux tous ils produisent des lois concédant à chaque classe tout ce qui se peut sans faire tort aux droits des autres[1]. » Si une assemblée, si un gouvernement se borne ainsi à sa tâche propre, il la remplira bien; s'il la dépasse, il se rendra lui-même impuissant, car c'est encore la biologie qui nous enseigne que toute fonction, pour être bien accomplie, doit être *spécialisée.*

Quelque excellentes que soient ces vues de M. Spencer sur le rôle de l'État, sont-elles complètes et a-t-il poussé assez loin les déductions de l'histoire naturelle? Nous ne le croyons pas. Dans l'individu, le cerveau n'est pas une simple représentation du corps, un simple miroir condensant en soi ce qui se passe au sein des cellules, un simple arbitre entre des intérêts et des sympathies, qui en prendrait la *moyenne* sans y ajouter rien de nouveau et qui n'aurait d'autre règle que la médiocrité d'un juste milieu. Le cerveau est un organe d'intelligence et de volonté, par conséquent de progrès et d'initiative, qui entraîne tout l'être sous l'influence d'une pensée supérieure. De même, dans la société, outre l'intérêt et la sympathie, il y a

1. Spencer, *Essais de politique*, p. 191.

une troisième force sociale : l'idée. L'homme peut se désintéresser de lui-même, se désintéresser de tels ou tels individus, s'élever au-dessus de son égoïsme ou de ses sympathies pour concevoir quelque chose d'universel : une haute vérité, un haut idéal. Il porte en lui non-seulement la notion de lui-même et de la société bornée dont il fait partie, mais encore celle de l'univers ; non-seulement l'idée du temps présent où il est perdu comme un point dans l'immensité, mais encore celle de l'avenir infini. Si le corps peut se passer du cerveau pour sa vie animale et, dans une certaine mesure, pour sa conservation immédiate et présente, le progrès supérieur, qui n'est lui-même que la garantie de la conservation future, n'exige-t-il pas l'action centrale et collective du cerveau? Ce qui n'est dans le reste de l'organisme qu'une vague aspiration et une tendance encore trop aveugle devient dans le cerveau une pensée clairvoyante et une volonté réfléchie. De même, une nation n'est pas seulement un ensemble d'intérêts et de sympathies, elle est aussi un ensemble d'idées qui se ramènent à une idée centrale et directrice, à un idéal de justice et de droit que tous les membres poursuivent, les uns avec une conscience plus obscure, les autres avec une conscience plus claire. L'intérêt et la sympathie suffiront-ils pour assurer l'accomplissement de cette fonction supérieure : réalisation de l'idéal national et, mieux encore, de l'idéal humain ? Pas toujours. Il est des droits élevés dont l'importance est d'autant moins ressentie qu'ils sont moins satisfaits ; ainsi ce sont les ignorants qui ont le plus grand droit à l'instruction et qui cependant sentent le moins ce

droit. L'État devra-t-il s'en remettre ici à l'intérêt individuel ou à la bienfaisance d'associations mues par la sympathie, au lieu d'établir lui-même une instruction obligatoire pour tous? Devra-t-il aussi méconnaître cette nécessité et ce droit qui s'imposent aux nations modernes, pour ne pas être distancées et absorbées par les nations voisines, de cultiver la haute spéculation sans laquelle la pratique est bientôt stérile, la science pure nécessaire à la science appliquée, l'art pur nécessaire à la moralisation générale? Lui sera-t-il interdit ici, pour sauvegarder les droits mêmes des générations à venir, de dépasser la « moyenne » présente de la nation et de se faire initiateur? Non, c'est là un rôle que la nation même peut et doit lui confier par une délégation explicite, de manière à mettre la force commune au service d'un commun idéal. Nous craignons que M. Spencer n'ait ici borné à l'excès le rôle de l'État et qu'il n'ait pas vu dans le corps social la puissance de l'idée se réalisant elle-même, se créant à elle-même non seulement des organes particuliers et décentralisés, individus et associations particulières, mais encore un organe général et central, le gouvernement. Il a bien reconnu la puissance de la spontanéité dans le développement des peuples ; il n'a pas eu assez foi dans la puissance de la réflexion, qui doit atteindre son plus haut degré dans le pouvoir directeur de l'ensemble[1].

1. Voyez plus loin, chapitre VI.

VI

LE RÈGNE SOCIAL EN HISTOIRE NATURELLE

Les sociétés, analogues aux organismes par leur constitution, ne devraient-elles point former en histoire naturelle un embranchement ou même un règne supérieur, le *règne social*? Nous sommes loin d'entendre par là ce qu'on a proposé sans raison valable sous le nom bizarre de règne *hominal*. Pour mettre l'homme à part dans la nature, on n'invoque point de véritable différence *physiologique* entre lui et les animaux; on s'appuie seulement sur de prétendues différences *psychologiques* : la raison, la parole, la «moralité et la religiosité.» Or la psychologie comparée renverse ces barrières artificielles que la théologie seule s'efforce de maintenir, et elle explique toutes ces *facultés* prétendues divines par l'évolution des faits psychologiques les plus simples, communs aux hommes et aux animaux. La théorie du transformisme et de la descendance se vérifie ainsi dans la psychologie. Mais, si l'individu humain n'est pour le naturaliste que le plus parfait des vertébrés, les sociétés n'ont-elles pas avec les organismes vivants tout à la

fois des analogies et des différences qui en font un groupe distinct? Nous avons vu plus haut le débat qui s'élève au sujet de cette question fondamentale : la société est-elle un organisme? Les uns accumulent les ressemblances, les autres les différences; les premiers répondent par une entière affirmation, les seconds par une négation absolue. Il y a peut-être un moyen de faire à chacun sa part : c'est de dire que les analogies motivent, comme nous l'avons fait voir, la dénomination d'organismes donnée aux sociétés, mais que d'autre part les différences motivent l'admission d'une classe spéciale d'organismes formant un groupe nouveau de l'histoire naturelle.

I. — DIFFÉRENCE DE NATURE ENTRE L'ORGANISME SOCIAL ET L'ORGANISME INDIVIDUEL

On peut ramener les différences à trois : celle de *nature*, celle d'*origine*, celle de *fin*. La différence de nature est la principale, et toutes les autres en dérivent. Elle consiste en ce que l'organisme social, quoique ayant été au début en grande partie involontaire, est cependant volontaire et conscient dans les sociétés humaines proprement dites : il tend même de plus en plus, comme nous l'avons montré, à se former par voie de consentement mutuel. Dans les sociétés modernes, le lien qui rapproche les hommes consiste en des *idées* communes, produisant des volontés communes; les rapports des citoyens entre eux, dans l'ordre civil, économique, commercial, industriel, comme dans l'ordre politique, prennent de plus en

plus la forme de la coopération intelligente et volontaire. Au contraire, l'organisme des végétaux ou des animaux se forme par voie de croissance et de coopération inintelligentes et fatales; il n'exige qu'une action et réaction mécaniques des divers éléments, auxquels on peut déjà, il est vrai, attribuer une irritabilité, une sensibilité plus ou moins sourde, mais non la volonté proprement dite en son état conscient. La force qui réunit les parties du corps social n'a donc pas, semble-t-il, la même nature que celle qui réunit les parties d'un corps d'animal ou de plante : celle-ci est relativement inconsciente, celle-là est consciente. De là le nom que nous avons proposé de donner à l'organisme social pour marquer nettement tout ensemble sa principale analogie et sa plus grande différence avec les corps vivants : organisme conscient et volontaire, *organisme contractuel*[1].

Reste à savoir si ce caractère différentiel, tiré de la nature des éléments sociaux, dépasse en importance les analogies mêmes. En d'autres termes, parce que les sociétés sont volontaires, faut-il les rejeter entièrement en dehors des classifications de l'histoire na-

1. C'est là le point de vue sur lequel M. Spencer, à notre avis, n'a pas suffisamment insisté. Il n'a pas fait une théorie assez complète de la conscience dans l'ordre social, ni de l'influence exercée par les idées sur la formation et l'évolution de la société; il n'a pas demandé non plus au droit naturel ou à la politique une théorie assez développée du contrat ni des attributions que peut conférer à l'État la prédominance croissante du régime contractuel dans les nations modernes. Il en est résulté, comme nous le verrons tout à l'heure, une notion insuffisante et en partie inexacte de l'État supérieur, conséquemment de l'organisme social supérieur, qui exposait M. Spencer à des objections nombreuses. M. Spencer a examiné lui-même une partie de ces objections, mais ses réponses, quelque vérité qu'elles contiennent, ne paraissent pas toujours décisives, parce qu'il manque à sa doctrine un élément essentiel.

turelle, ou leur assigner seulement un domaine à part dans ces classifications? La plupart des spiritualistes sont pour la première opinion.— Comment, disent-ils, assimiler à un organisme composé de parties inconscientes et aveugles une société formée par le concours réfléchi d'individus conscients et clairvoyants? — Cette objection suppose que la conscience de l'organisation et de l'évolution détruit l'organisation et l'évolution mêmes : or c'est ce qui n'a pas lieu. La conscience peut bien modifier ce qu'elle saisit, elle ne le détruit pas. Quand j'ai conscience de mes rapports avec les autres hommes, de ma coopération, de ma coordination avec eux au sein de la société, ces rapports et cette coordination, qui constituent l'organisation même, ne sont pas supprimés parce qu'ils sont connus. Loin de là, la conscience même rend les liens de l'organisation sociale plus étroits en me les faisant à la fois comprendre, accepter, vouloir. L'inconscience n'est donc nullement nécessaire à l'organisation, qui tend au contraire à produire la conscience (comme les animaux supérieurs en sont la preuve), et qui plus tard peut résulter de la conscience même (comme on le voit dans le corps social). Remarquons du reste que la différence de l'inconscient au conscient est plutôt de degré que d'essence, car la conscience va diminuant et se dégradant de plus en plus depuis l'homme jusqu'aux animaux inférieurs, si bien qu'au bout de l'échelle la prétendue inconscience peut aussi bien être considérée comme une conscience sourde, diffuse, à l'état naissant. Les métaphysiciens ne peuvent donc, pour une différence dont ils ne sau-

raient prouver le caractère absolu, établir une démarcation également absolue entre le jeu conscient de la vie dans les sociétés et le jeu inconscient de la vie dans les animaux ou les plantes. C'est à eux qu'incombe la preuve, et ils ne l'ont pas faite.

— Mais, dira-t-on encore, les éléments de la société sont doués de volonté libre. — Là encore, on suppose que la volonté se produit tout d'un coup chez l'homme, sans exister à aucun degré chez les cellules dont se compose le corps de l'homme ou de l'animal; pure hypothèse métaphysique qui ne saurait détruire des ressemblances scientifiques. Quant à la liberté, si on la considère au point de vue strictement scientifique, c'est une simple question de degré dans le développement de la volonté et de la conscience. Les métaphysiciens des anciennes écoles attribuent, il est vrai, aux individus humains une liberté tellement absolue en elle-même, tellement indépendante du milieu et des antécédents, que pour elle les contraires sont en même temps possibles et l'avenir indéterminé; mais cette opinion, — comme le reconnaissent eux-mêmes ses partisans les plus éclairés, c'est-à-dire les néokantiens, — est une simple *croyance*, un article de foi qu'ils pensent nécessaire à la morale, nécessaire pour fonder le *devoir* et le *droit*. Or, si la liberté ainsi entendue peut être un objet de croyance, le déterminisme est un objet de *science*. La science nous montre, par la physiologie, par la sociologie, par la statistique, par l'histoire, que l'indépendance de l'individu dans la société est toute relative, que nous subissons sans cesse et de mille manières l'influence du milieu social, que nous

faisons conséquemment partie d'un véritable organisme. De même que les corpuscules blancs du sang, qui deviennent ensuite rouges, exécutent des mouvements indépendants et ont une vie individuelle au sein du tourbillon général, ainsi notre vie propre ne nous empêche pas d'être entraînés dans la circulation du corps social. On peut d'ailleurs admettre que, du sein même de cette dépendance, se dégage une sorte d'indépendance personnelle, et que la nécessité primitive a pour ainsi dire sa floraison dans une certaine liberté produite par l'épanouissement de la conscience. Mais cette liberté n'exclut point, selon nous, le déterminisme de l'organisation sociale; elle y introduit seulement un nouveau facteur : à savoir les *idées*, avec leur force motrice et directrice. Donc, toute foi mise à part, la différence de nature que nous trouvions jusqu'ici entre les organismes animaux et les organismes sociaux se réduit, au point de vue scientifique, à une simple différence dans le *ressort* de l'*évolution* : là inconscience, ici conscience, là force extérieure, ici force interne de l'idée. C'est ce qui entraîne, pour la société, la diffusion de la conscience, de la sensibilité, de la volonté dans toutes les parties, et par cela même la tendance à former un organisme contractuel. C'est aussi ce qui produit ou semble produire, entre l'évolution sociale et l'évolution organique, les différences d'origine et de fin dont il nous reste à parler.

II. — DIFFÉRENCE D'ORIGINE ENTRE L'ORGANISME SOCIAL ET L'ORGANISME INDIVIDUEL

M. Huxley, s'appuyant sur cette notion même de consentement mutuel et de rapprochement volontaire à laquelle M. Spencer n'a pas donné une assez large place dans l'origine ni même dans le développement des sociétés humaines, est allé jusqu'à nier l'analogie de l'évolution sociale avec l'évolution organique. « Parmi les organismes physiologiques supérieurs, dit M. Huxley, il n'en est aucun qui ait pour origine la réunion en un tout complexe d'une multitude d'existences primitivement indépendantes, tandis que l'essence et l'origine de tout organisme social, simple ou complexe, c'est que chacun des membres de la société renonce volontairement à sa liberté dans certaines directions, en retour des avantages qu'il attend des autres membres de cette société. » En premier lieu, répondrons-nous, il n'est pas nécessaire, pour que la société soit un organisme, qu'elle se développe à la manière « des organismes physiologiques supérieurs » plutôt qu'à la manière des polypes, par exemple, dont les divers éléments ont une indépendance beaucoup plus grande que les cellules d'un vertébré. En second lieu, la renonciation volontaire de l'individu à son indépendance primitive est bien ce qui constitue moralement ou ce qui achève la société humaine, en tant qu'humaine, et c'est en cela même que consiste le contrat social; mais, outre que ce contrat est en grande partie idéal et plus implicite que formel, il n'empêche pas l'existence préalable d'une

sorte d'organisation végétative ou animale des sociétés, qui est analogue à celle des êtres vivants. Il est rare que les sociétés se forment entre des êtres absolument *indépendants* comme on le suppose pour le besoin de la théorie abstraite : les citoyens d'un État se trouvent dès leur naissance dans un courant d'organisation qu'ils acceptent sans doute volontairement, mais qui existait déjà avant leur acceptation [1].

Au reste, l'indépendance primitive des éléments, fût-elle aussi grande à l'origine qu'on le suppose, n'empêche pas le caractère organique du tout une fois formé. On en peut trouver la preuve dans le règne animal lui-même. Chez les myxomycètes, les germes vivent d'abord, comme on sait, à l'état de monades ciliées, ayant la forme amiboïde, qui se meuvent, se nourrissent, croissent, se multiplient par scissiparité. Voilà donc des individus d'abord indépendants. Ces

1. M. Huxley voudrait substituer aux analogies physiologiques de la société et de l'organisme des analogies purement chimiques. « Le processus de l'organisation sociale, dit-il, est comparable non pas tant au processus du développement organique qu'à la synthèse chimique, par laquelle les éléments indépendants sont graduellement combinés sous forme d'agrégats complexes, où chaque élément conserve une individualité indépendante, bien qu'il soit maintenu en subordination à l'égard de l'ensemble. Par exemple, les atomes de carbone et d'hydrogène, d'oxygène, d'azote, qui entrent dans la constitution d'une molécule complexe, ne perdent pas les propriétés qui leur sont originellement inhérentes quand ils s'unissent pour former cette molécule, dont les propriétés expriment celles des forces de l'agrégation totale qui ne se neutralisent pas et ne se balancent pas réciproquement. Chaque atome a donné quelque chose pour que la société atomique, ou molécule, puisse subsister; et dès qu'un ou plusieurs des atomes ainsi associés reprend la liberté qu'il avait abandonnée et obéit à quelque attraction extérieure, la molécule est brisée et toutes les propriétés particulières qui dépendaient de sa constitution s'évanouissent. Toute société, grande ou petite, ressemble à une molécule complexe de cette nature : les atomes y sont représentés par des hommes, avec toutes ces attractions et répulsions si diverses qui se manifestent par leurs désirs et leurs volitions, et nous appelons liberté le pouvoir illimité de les satisfaire. La molécule sociale

individus s'unissent ensuite pour former des groupes; ces groupes s'unissent à d'autres et finissent par constituer un corps, variable de forme, qui se meut et rampe lentement. N'est-ce pas là un passage de l'indépendance à la dépendance mutuelle, de la vie isolée à la vie collective, et ce passage ne ressemble-t-il pas à la formation des sociétés animales ou humaines? Dans les éponges, au contraire, les unités produites par la multiplication d'un même germe ne se séparent pas et cependant finissent par manifester dans le tout

existe par l'abandon que fait chaque individu d'une part plus ou moins grande de cette liberté. Elle se décompose quand l'attraction du désir conduit chacun à reprendre cette liberté dont l'expression est nécessaire à l'existence de la molécule sociale. Et le grand problème de cette chimie sociale que nous appelons politique, c'est de découvrir quels sont les désirs du genre humain qui peuvent être satisfaits, quels sont ceux qui doivent être réprimés, pour que ce composé complexe, la société, puisse échapper à la décomposition. » Nous ne nions pas les analogies qui peuvent exister entre la synthèse chimique et l'association civile, car nous croyons à l'analogie universelle et nous pensons que la synthèse chimique elle-même ressemble fort à la synthèse organique. Mais les analogies de la chimie avec la sociologie sont bien plus lointaines que celles de la physiologie, et nous nous étonnons qu'un naturaliste comme M. Huxley puisse le méconnaître. Est-il vrai que l'indépendance des éléments d'une molécule soit plus grande que l'indépendance des éléments d'un organisme? Est-il vrai que l'abandon des libertés fait par les citoyens dans le contrat social (abandon plus apparent que réel, qui produit un accroissement de liberté pour tous) ressemble à celui que font l'oxygène et l'hydrogène d'une molécule d'eau? N'y a-t-il pas plus de ressemblance entre le concours des cellules chez l'être vivant et le concours des citoyens dans l'État, qui n'exclut pas la vie propre de chacun? Qu'est-ce d'ailleurs que la synthèse chimique elle-même, sinon une première ébauche de l'organisation? Au moins est-il certain que tous les phénomènes chimiques se retrouvent chez les êtres organisés, et que la vie même est une série de combinaisons et de décompositions. Mais ce qui caractérise surtout la chimie vivante, c'est l'*évolution*, c'est le *développement*, avec ses phases beaucoup plus multiples et prolongées que celles de l'évolution d'une molécule d'eau ou d'alcool, qui s'achève bientôt dans l'immobilité et l'équilibre; or il est clair que les idées d'évolution et de développement s'appliquent plus que toutes les autres à la formation des sociétés. M. Huxley se laisse donc séduire aux analogies extérieures pour ne pas voir les plus intimes et les plus profondes. Voyez le *Nihilisme administratif* par M. Huxley, *Fortnightly Review*, nov. 1871, et Flint, *Philosophie de l'histoire en Allemagne*, p. 253.

même une vie propre. Le mode de formation et l'état primitif des unités composantes, séparées ou unies, est donc accessoire au point de vue de l'organisation, qui n'en existe pas moins dans tous les cas. Au lieu d'une simple propriété de se mouvoir et de sentir, supposez chez les germes une conscience et une volonté développées, leur réunion finale en un tout et leur mutuelle dépendance constitueront toujours une véritable organisation.

III. — DIFFÉRENCE DE FIN ENTRE L'ORGANISME SOCIAL ET L'ORGANISME INDIVIDUEL

Une troisième objection consiste à dire que l'évolution sociale n'a pas seulement un autre ressort et une autre origine, mais encore une autre *fin* que l'évolution organique.

« Dans l'organisme social », dit lui-même M. Spencer, qui ne s'est pas dissimulé la difficulté du problème, « l'agrégat a pour fin le bonheur des unités, « tandis que dans l'organisme individuel les unités « existent pour la prospérité de l'agrégat. » Voilà la différence qui, selon les uns, *affaiblit* l'analogie des sociétés et des organismes[1], ou qui, selon les autres la *détruit*[2]. Nous verrons plus loin que cette différence est plus apparente que réelle[3]; admettons-en

1. C'est l'opinion de M. Marion dans la *Revue philosophique*, et M. Spencer a cru nécessaire de répondre à cette critique dans un appendice à l'édition française de ses *Principes de sociologie*.

2. C'est l'opinion de Renouvier, qui, n'étant pas satisfait des explications de M. Spencer, a reproduit en termes encore plus forts la même objection.

3. Voyez plus loin, chapitre II.

cependant la réalité jusqu'à nouvel ordre : en résultera-t-il que la société ne puisse se classer parmi les organismes? — Oui, dit-on, car alors la définition de la société comme organisme devient « une définition *per genus et differentiam* dans laquelle la différence arrive à prendre une importance qui dépasse celle de la ressemblance, à tel point qu'on ne peut plus tirer grand parti de cette dernière [1]. » Pour qu'une telle assertion fût valable, il faudrait que la différence en question fût une *différence spécifique*, c'est-à-dire portant sur l'essence même et la caractéristique de l'espèce. Prétendra-t-on que le despotisme oriental et la république ne peuvent être rangés dans une même classe, celle des sociétés humaines, parce que le despotisme subordonne tous les individus à l'État personnifié en un seul homme, tandis que la république subordonne l'État et surtout les personnes gouvernantes à la totalité des individus? Non, une société est toujours une société, soit qu'elle ait pour fin les parties, soit qu'elle ait pour fin le tout. C'est que la différence, en ce cas, ne porte pas sur ce qui constitue la société même, à savoir la réunion, la coopération, la mutuelle dépendance d'un certain nombre d'individus soumis à des lois communes; la question de la subordination de l'individu à l'État ou de l'État à l'individu n'engendre donc que des variétés dans le genre des *sociétés*. Il en est de même, selon nous, dans le genre des *organismes*. « La propriété essentielle d'un organisme, dit M. Renouvier, la *subordination*, disparaît de ce qu'on nomme l'orga-

1. Renouvier, *Critique philosophique*, 29 janv. 1880.

nisme social, quand ce dernier parvient à son type le plus élevé [1]. » S'il en était ainsi, on en pourrait conclure seulement que l'organisme social *le plus élevé* cesse d'être un organisme ; mais cette conclusion est inexacte, parce que le principe même d'où on la tire est inexact : la propriété essentielle d'un organisme n'est pas la *subordination ;* elle est, chose bien différente, la *coordination*, la dépendance mutuelle et la réciprocité des parties. Il n'est nullement nécessaire que les parties d'un organisme travaillent « *aux fins d'un seul être* ». L'essentiel est qu'il y ait coopération et non que cette coopération aboutisse au profit d'un seul, ou de plusieurs, ou de tous ; de même, dans la société, l'essentiel est la coopération, non la forme monarchique, aristocratique ou démocratique du gouvernement [2].

En somme, aucune des différences de nature, d'origine et de fin, que nous venons de reconnaître entre le corps social et le corps vivant, ne porte sur la

1. *Critique philos.*, 29 janv. 1880, p. 414.

2. Il est regrettable que M. Renouvier, adversaire déclaré de l'évolution, qui tranche si aisément ici le problème dans son propre sens, n'ait pas cru devoir donner une définition de la vie plus précise et mieux justifiée. Quand même il serait vrai de dire avec M. Spencer que les sociétés supérieures ont pour fin leurs propres parties, tandis que l'animal supérieur a pour fin le tout, ce ne serait pas un motif pour refuser de classer les sociétés parmi les organismes. Rien ne prouve que les principes de la classification hiérarchique soient partout les mêmes du haut en bas de l'échelle des êtres. Est-il évident qu'on doive juger de la supériorité d'une société comme on jugerait de la supériorité d'un animal ou d'une plante? Ce qui est le plus important pour un être est-il nécessairement le plus important pour un autre? Dirons-nous que l'homme n'est pas un animal parce que les hommes se classent surtout d'après leur intelligence et leur moralité, et non d'après leur force physique, comme les taureaux, les lions ou les éléphants? M. Renouvier attribue une importance exagérée aux différences secondaires entre les êtres, résultant des besoins divers qui se produisent chez eux à mesure qu'on monte les degrés de l'échelle.

caractéristique même de l'organisme, qui est la corrélation des parties et l'évolution du tout. Nous avons donc le droit de classer les sociétés dans ce que les naturalistes appellent l'empire organique, par opposition à l'empire inorganique. Seulement, les sociétés ont des caractères assez tranchés, comme nous venons de le voir, pour qu'il soit impossible de les appeler des *végétaux* et difficile de les appeler des *animaux*. Dès lors n'est-il pas naturel de les considérer comme formant, au-dessus des règnes végétal et animal, un troisième groupe, le règne social?

L'établissement d'un règne en histoire naturelle doit être motivé, 1° par des caractères à la fois assez importants et assez distinctifs : c'est ce que les logiciens appellent la *compréhension* du groupe; 2° par l'étendue suffisante du groupe, — c'est-à-dire son *extension* à un grand nombre d'êtres. Ces deux conditions nous semblent être ici réunies. Le caractère distinctif et dominateur de l'animal complet, par rapport au végétal complet, c'est la sensibilité et le mouvement spontané dont le tout est animé; le caractère distinctif et dominateur de la société complète, par rapport à l'animal complet, c'est la conscience et la volonté d'elle-même et du tout, dont les parties de la société sont douées ; en d'autres termes, c'est l'idée et la volition du tout présentes en même temps que l'idée du moi à chacune des parties. De là dérivent tous les caractères particuliers de la société, qui la rendent à la fois analogue à l'animal et différente de l'animal[1].

1. M. Espinas, dans son très-remarquable livre sur les *Sociétés animales*, a trop complètement assimilé la société à l'animal proprement dit. C'est ce qui l'a entraîné à imaginer une « conscience sociale »

Quant à l'extension du groupe social, elle est considérable, depuis les sociétés animales, qui sont fort nombreuses, jusqu'aux sociétés humaines, dont l'évolution remplit l'histoire. De plus, les faits sociaux sont les plus multiples et les plus complexes de tous. Ils embrassent même en grande partie et rendent possible l'évolution intellectuelle, morale, esthétique, de l'individu humain. Notre psychologie, notre morale, notre métaphysique, notre esthétique, nos mathématiques, notre physique, toutes nos sciences en un mot, sont les sciences de l'homme en *société*. Placez l'homme seul dans un bois, vous supprimez tout ce développement supérieur qui finit par mettre le cerveau de l'homme social en communication avec la nature entière. Un groupe qui donne naissance à une telle série de faits propres mérite une place distincte dans l'ensemble de l'évolution biologique; la sociologie est le couronnement original de la biologie universelle. D'autre part, pas plus ici qu'ailleurs la distinction n'empêche l'unité de la nature. Si les différences s'accusent avec précision entre les végétaux, les animaux et les sociétés, quand on compare les termes en leur état typique, elles vont s'affaiblissant, et la continuité de la nature reparaît quand on compare l'achèvement de l'un avec l'état embryonnaire de l'autre. Le végétal supérieur et l'animal intérieur se

plus ou moins analogue à la conscience individuelle que l'animal a de son organisme. Nous ferons voir plus loin que cette conscience sociale serait incompatible avec la conscience particulière que chaque membre de la société a de soi. C'est précisément la diffusion de la conscience individuelle dans toutes les parties, unie d'ailleurs à l'*idée* et au désir du tout, qui caractérise selon nous les sociétés et en fait un règne à part.

touchent de si près, que tout hiatus disparaît entre eux; on sait que Claude Bernard a supprimé toutes les lignes de démarcation absolue entre le règne végétal et le règne animal, ce qui n'empêche pas la légitime distinction de la botanique et de la zoologie. De même, entre l'animal et la société inférieure la démarcation est difficile à établir, puisque tout animal est en même temps un agrégat d'autres êtres animés, ayant une vie individuelle plus ou moins distincte. L'animal est plus proprement une *composition* d'individus, la société rudimentaire est une *réunion* d'individus; mais il y a des cas où la réunion des individus se forme par la loi de ramification et par un bourgeonnement analogue à celui qui produit une partie des organes de l'animal ou de la plante. Il est alors difficile de dire si on a affaire à une réunion d'animaux ou à un seul animal [1]. En tous cas, cette simple réunion d'animaux ne mérite pas encore le nom de société proprement dite, quoiqu'elle en présente déjà une image lointaine et en quelque sorte crépusculaire. Nous pouvons conclure que le règne social pénètre en quelque sorte le règne animal, comme le règne animal a ses ébauches dans le règne végétal.

1. On devrait réserver, dit Jæger, l'expression *réunion d'individus* pour les réunions « chez lesquelles les parties constituantes atteignent finalement un *égal degré d'organisation*, ont la même valeur morphologique. Cette remarque permet de les distinguer suffisamment des animaux composés d'organes nés par bourgeonnement, car, chez ces derniers, le *corps* présente un degré d'organisation bien supérieur à celui de l'*organe*. Toutefois, nous ne devons pas cacher que les différences d'organisation peuvent parcourir tous les degrés possibles, de sorte qu'il *doit* exister des cas douteux où il est impossible de distinguer si l'on a affaire à un *individu* composé d'organes ou à une *colonie* d'individus formée d'un tronc et d'individus secondaires. » (*Manuel de zoologie*, § 213, traduit par M. Giard. Voyez l'appendice des *Sociétés animales* de M. Espinas.)

VII

LA CLASSIFICATION DES ORGANISMES SOCIAUX

I. — PRINCIPES DE LA CLASSIFICATION SOCIOLOGIQUE. LE SYSTÈME NERVEUX DES SOCIÉTÉS

Après avoir marqué sa place au règne social dans l'ensemble de l'empire organique, il resterait à diviser le règne social lui-même en un certain nombre de groupes, et tout d'abord à indiquer le principe de cette classification des sociétés.

On sait que ce qui détermine les embranchements en zoologie, ce sont les variations du système nerveux, qui préside aux deux facultés essentielles de l'animal, — sensibilité et mouvement spontané. De même, la manière dont une société groupe ou dirige les consciences et les volontés de ses propres membres devra déterminer les embranchements du règne social; puisque c'est la coopération même des consciences et des volontés qui crée la société, les divers modes de coopération devront entraîner les divers modes de société. Autres seront, par exemple, les sociétés en grande partie instinctives des fourmis ou des abeilles, autres les sociétés en grande partie réfléchies des

êtres humains. Pour ne parler que de ces dernières, le rapport des unités composantes au tout, des volontés individuelles à la volonté générale, sera évidemment le caractère dominateur. De là dépend pour ainsi dire le système nerveux de la société, en d'autres termes son système sensitif et locomoteur.

Aussi M. Spencer a-t-il eu raison de chercher dans le système nerveux le principe de sa classification des sociétés humaines; mais nous allons voir qu'il s'est fait une idée trop étroite des fonctions principales de ce système, et que sa comparaison des diverses sociétés avec les divers organismes animaux n'est pas de tout point exacte.

Il y a, dit-il, « des organismes individuels où, à côté d'un système élémentaire développé, il existe un système nerveux rudimentaire, et des types opposés dans lesquels un *système nerveux* développé permet à l'organisme de *combiner ses actions extérieures* de façon à saisir la proie et à échapper aux ennemis; j'appelle les premiers relativement inférieurs, les autres relativement supérieurs. Je regarde comme analogues à ces divers types d'organismes individuels les types d'organismes sociaux qui sont caractérisés, l'un par un appareil producteur ou industriel très développé, pourvu d'un appareil régulateur ou gouvernemental faible, et l'autre par un *appareil industriel moins développé*, uni à un *appareil gouvernemental centralisé*, qui permet à la société de combiner efficacement toutes ses forces *dans la lutte avec d'autres sociétés.* »

Cette théorie soulève plus d'une objection. En pre-

mier lieu, pour ce qui concerne les animaux, M. Spencer paraît réduire le système nerveux à un rôle beaucoup trop restreint quand il y voit surtout le moyen de « combiner les actions extérieures de manière à saisir la proie ou à échapper aux ennemis. » La chasse ou la défense ne sont que des emplois particuliers du système nerveux. Chez les animaux supérieurs et chez l'homme, ce système sert aussi à la sensibilité, à l'élaboration de la pensée, à la volonté. Les fonctions de *relation*, comme disent les zoologistes, ne sont donc pas simplement des fonctions d'attaque ou de défense, de domination par la force ou de résistance à la force. Le cerveau de l'homme ne lui sert pas seulement à combiner ses mouvements extérieurs pour saisir une proie, mais encore pour se mettre en relation avec tous les objets de l'univers; il lui sert surtout à combiner ces mouvements *intérieurs* et mystérieux qui sont ses *pensées*, ses *volontés*. Il faut donc élargir la définition des fonctions propres aux nerfs ou au cerveau. Il faut aussi ajouter que les organismes inférieurs sont moins *nerveux*, par cela même moins sentants et moins pensants, tandis que les organismes supérieurs ont un système nerveux développé qui leur permet de sentir, de penser, de vouloir davantage.

Après avoir ainsi rectifié et caractérisé avec plus d'exactitude les premiers termes de la comparaison c'est-à-dire les types d'organismes, passons aux seconds termes, c'est-à-dire aux types de société. Ici encore, M. Spencer nous semble tomber dans le défaut des défi-

nitions trop étroites et trop exclusives. D'abord, est-il vrai que les sociétés militaires ou, comme il dit, « *déprédatoires* » répondent aux animaux dont le système nerveux est plus développé? — Non. Le genre de système nerveux auquel répond le militarisme est celui des animaux qui n'ont qu'à chasser ou à se défendre; ce n'est nullement le système, beaucoup plus développé, des animaux qui vivent surtout pour sentir, pour penser, pour vouloir, pour se mettre en harmonie plutôt qu'en lutte avec leurs semblables, pour multiplier par cette harmonie même leurs sentiments, leurs pensées, leurs libertés. Est-il vrai, d'autre part, que l'industrialisme réponde aux animaux dont le système nerveux est rudimentaire? C'est l'opposé qui est la vérité. En effet, le régime industriel exige un développement supérieur 1° de la sympathie (conséquemment des sensibilités), qui aboutit à l'association et à la division du travail, 2° des intelligences, qui aboutit aux progrès de la science théorique et pratique, 3° des volontés, qui aboutit à la liberté des individus dans leur solidarité consentie. Tout cela ne suppose-t-il pas un système *nerveux* très perfectionné, et non pas seulement un système *alimentaire?* En fait, les sociétés les plus industrielles sont les plus *intelligentes*, conséquemment les plus *nerveuses*, celles qui savent le mieux combiner leurs pensées et leurs mouvements. — Mais, dira M. Spencer, le système gouvernemental est plus faible dans les sociétés industrielles.— Soit, ce n'est là qu'une fonction spéciale de l'intelligence et de la substance nerveuse. De plus, est-il exact de juger le ré-

gime industriel par le régime de l'Angleterre actuelle, où les forces économiques sont dispersées, où l'individualisme règne, où le « laissez faire » aboutit trop souvent à l'indifférence et à la passivité du gouvernement en face des classes laborieuses ?

En tout cas, pour être exacts, il faudrait comparer le pur militarisme non pas avec les organismes supérieurs, mais avec les carnassiers, et le pur industrialisme non pas avec les organismes inférieurs, mais avec les ruminants ou autres animaux de ce genre. Il y a un type vraiment élevé de société qui est supérieur tout ensemble aux sociétés guerrières et aux sociétés marchandes; ce sont les sociétés *pensantes*, qui vivent surtout par la science, par l'art, par la moralité.

M. Spencer fournit d'ailleurs lui-même les éléments d'une théorie plus exacte lorsqu'il montre que les phases militantes de l'histoire et la nécessité d'un appareil régulateur très centralisé correspondent « à des besoins temporaires ». — « La formation d'agrégats sociaux plus vastes, ajoute-t-il, le progrès de l'industrialisme et le déclin du militarisme, amènent peu à peu un état où la vie des sociétés ne dépend plus principalement de leur puissance offensive ou défensive, mais surtout des forces qui les rendent capables de se maintenir debout au milieu de la concurrence industrielle. » Ainsi, avec les conditions de la lutte changent les conditions de supériorité. On pourrait ajouter que la défense intérieure se substitue à la défense extérieure, la force intime à la force du dehors, la solidité intrinsèque aux appuis et armures extérieurs : *mole sua*

stat. Mais ce n'est pas seulement la concurrence industrielle qui se substitue à la lutte militaire; c'est encore la concurrence scientifique, sur laquelle M. Spencer aurait dû insister davantage. Il en résulte que le développement industriel, quand il est bien entendu, n'exclut pas la puissance défensive et permet même à l'État de se refaire au besoin en cas de crise, grâce à sa science et à son industrie même, des organes de guerre. Aujourd'hui, nous sommes à une période intermédiaire où l'industrialisme, encore trop peu développé, n'exclut pas le militarisme. Quand une évolution ultérieure aura amené l'extinction de la guerre proprement dite et l'aura remplacée par une concurrence pacifique, les nations emploieront leur science et leurs capitaux à l'accroissement de la prospérité intérieure, qui sera en même temps leur plus sûre puissance. On aura ainsi des organismes vraiment contractuels, où la richesse industrielle, la force défensive et la liberté auront atteint à la fois leur *maximum* par la féconde association des volontés intelligentes.

M. Spencer a voulu dans sa sociologie, et nous le regrettons, s'en tenir à l'étude des sociétés actuelles; il laisse cependant entrevoir lui-même « un type social à venir possible, différant autant de l'industriel que celui-ci diffère du type déprédateur, c'est-à-dire un type possédant un *appareil d'entretien* encore plus complètement développé qu'aucun de ceux que l'on connaisse en ce moment, qui ne se servira d'aucun des produits de l'industrie pour conserver une organisation déprédatrice, ni pour les consacrer exclu-

sivement à l'agrandissement matériel... Je me bornerai à donner comme signes de cette transformation la multiplication des institutions destinées à la culture esthétique ou intellectuelle, et d'autres fonctions analogues qui ne contribuent pas directement à l'entretien de la vie, mais qui ont pour but immédiat la satisfaction de l'esprit. Cela dit, je n'ajouterai rien [1]. »

Il est fâcheux que M. Spencer n'ait voulu rien ajouter. « Nous n'avons ici, dit-il, à nous occuper que des inductions tirées des sociétés qui ont existé ou qui existent, et nous ne devons pas nous mettre à spéculer sur les sociétés possibles. » Pourquoi pas? L'étude de l'idéal et du possible n'a-t-elle pas elle-même son utilité? Ne peut-elle pas avoir aussi sa valeur positive quand elle est fondée sur une observation exacte des tendances qui se manifestent au sein de la réalité même? M. Spencer nous semble ici plus timide que ne l'exige la rigueur de la science, et cette timidité a rendu sa science même moins rigoureuse. Il n'a pas assez montré jusque dans l'industrialisme actuel la part de l'intelligence, du système nerveux et du système régulateur. « Les inductions tirées des sociétés qui ont existé ou existent » suffisaient pour lui faire reconnaître que la « satisfaction de l'esprit » et « l'entretien même de la vie » exigent autre chose qu'un simple « appareil d'entretien et d'alimentation », comme ceux qu'il a décrits chez les animaux à système nerveux rudimentaire; qu'il faut pour le développement intellectuel et esthétique un système régulateur où le gouvernement même peut jouer un rôle impor-

1. *Principes de sociologie*, t. II, p 168.

tant par l'éducation publique[1]. « Le contraste qui existe entre le type industriel et le type qui doit probablement s'en dégager a comme signe, dit-il, la transformation de la croyance que la vie a pour but le travail en cette autre croyance que le travail a pour but la vie. » Nous ajouterons que la vie supérieure est précisément celle du système nerveux, que par conséquent, dans l'organisme social, le système nerveux croîtra en même temps que le système alimentaire; l'appareil régulateur ira lui-même croissant comme les autres, la vie de l'État deviendra plus intense en même temps qu'augmentera l'intensité de la vie individuelle, et cela sans aucune contradiction; en un mot l'individualité du tout progressera avec l'individualité même des parties[2].

II. — CLASSIFICATION GÉNÉRALE DES TYPES SOCIAUX

Nous venons de voir comment il faut se représenter, dans le règne social, le rôle du système nerveux, à la fois sensitif, intellectuel et moteur. Du principe général de la classification sociologique nous devons maintenant passer à la classification même dans ses grandes lignes. On sait qu'en vertu de l'accord

1. M. Spencer va jusqu'à trouver mauvaise l'intervention de l'État pour obliger les parents à l'instruction de leurs enfants, ou pour fournir lui-même au besoin cette instruction. Voyez page 181.

2. M. Spencer, dans ses études sur la famille (*Principes de sociologie*, t. II), a tiré un excellent parti de sa distinction entre le type militaire et le type industriel. Il a bien fait voir d'une manière générale que, quand le militarisme règne dans une société, l'absolutisme tend à dominer aussi dans la famille, et qu'au contraire l'industrialisme social favorise le libéralisme domestique. Mais nous croyons qu'ici encore les idées de

nécessaire des organes avec les fonctions, les variétés du système nerveux entraînent, dans le règne animal, des variations correspondantes de *structure* organique, d'où dérivent les embranchements. Les formes des rayonnés, des mollusques, des annelés, des verté-

M. Spencer sont trop absolues et qu'il accorde une supériorité trop grande aux nations les plus industrielles sur toutes celles qui le sont moins, sans mettre en ligne de compte d'autres considérations historiques, politiques, religieuses et morales. Ces considérations eussent été particulièrement nécessaires pour apprécier avec une entière justesse l'état de la famille en France. Nous avions dit, dans notre *Idée moderne du droit*, que la famille était en France plus égalitaire, plus démocratique que chez les nations voisines; M. Spencer, dans une très intéressante lettre qu'il nous a écrite au sujet de notre livre, nous dit que, sur ce point, nous avons été « induit en erreur », et il réclame la primauté pour l'Angleterre. Il nous renvoie aux derniers chapitres du tome II• de sa *Sociologie* pour cette démonstration, qui lui tient à cœur parce qu'elle intéresse son système général sur l'industrialisme et le militarisme. En ce qui concerne l'Allemagne, nous croyons que les réflexions de M. Spencer sont justes; elles s'accordent d'ailleurs avec les nôtres. En ce qui concerne la France, nous pensons après nouvel examen que les raisons apportées par M. Spencer ne sont pas suffisantes. En effet, il intitule ses deux chapitres : « Condition *légale* des femmes, condition *légale* des enfants », mais il ne s'y occupe guère que de leur condition économique et matérielle, de leur travail et de leur *bien-être*. « Ce que les voyageurs ont vu en Afrique, dit-il, que les femmes sont chargées de travail dans la mesure où les hommes sont occupés à la guerre, se remarque aussi en France et en Allemagne. Il faut que l'*entretien* de la société soit assuré, et plus il y a d'hommes réclamés par le service militaire, plus il y a de femmes obligées à travailler à leur place. C'est pourquoi en Allemagne on voit tant de femmes occupées aux pénibles travaux du dehors : elles bêchent, elles poussent la brouette, elles portent des fardeaux; c'est pourquoi nous voyons en France les femmes partager les rudes travaux de la campagne. Il est clair que la ménagère anglaise subit des travaux moins durs que sa sœur d'Allemagne; dans le monde du commerce elle prend une part moins grande aux affaires que les Françaises; et les ouvrages extérieurs accomplis par les femmes en Angleterre sont moins nombreux et moins pénibles. » — Il y a pourtant en Angleterre, si nous ne nous trompons, des femmes qui travaillent le fer, mais peu importe. Si les femmes anglaises sont moins occupées aux travaux de la terre, ne le sont-elles pas davantage à ceux de l'industrie, et la condition des ouvriers ou ouvrières est-elle meilleure en Angleterre qu'en France? La paysanne anglaise a disparu par la même raison que le paysan anglais a été remplacé par des bandes d'ouvriers à gages. La paysanne française, partageant les travaux champêtres de son mari et de ses frères, n'est-elle pas une preuve de l'égalité même qui règne entre tous dans la peine comme dans le plaisir? La femme du commerçant français se mêlant du com-

brés, ne font qu'exprimer d'une manière visible les rapports des centres nerveux entre eux et avec le centre principal, quand il y en a un. En d'autres termes, ce sont des formes de décentralisation ou de centralisation plus ou moins prononcées. Par analo-

merce, consultée en tout par son mari et souvent dirigeant le mari lui-même, n'est-elle pas une plus grande preuve de l'égalité et de la liberté entre époux que la sujétion de la femme anglaise, exclue le plus souvent des affaires de son seigneur et maître? Même au point de vue du bien-être, une femme qui s'occupe du commerce est-elle si à plaindre? Mais ce qui importe, c'est la condition *légale*, dont M. Spencer ne dit rien en ce qui concerne l'Angleterre et presque rien en ce qui concerne la France. « Remarquez, dit-il, une chose qui prouve bien la relation qui unit le despotisme politique et le despotisme domestique.—Un mari, aurait dit Napoléon, d'après Legouvé, au conseil d'Etat, un mari doit avoir un empire absolu sur les actions de sa femme. — Plusieurs dispositions du code, selon Pothier, sont l'application de cet adage. » Nous accordons volontiers que le despotisme impérial a influé d'une manière fâcheuse sur notre législation, mais, malgré cette influence même, notre code est encore beaucoup plus libéral à l'égard de la femme que le code anglais. Il suffit de lire le livre de Stuart Mill sur la *Sujétion des femmes* et les *Notes sur l'Angleterre* de M. Taine, pour voir que la femme n'a presque aucun droit en Angleterre, même au point de vue civil.— « La loi, dit M. Taine, engloutit tous les biens de la femme dans ceux du mari... elle ne peut rien posséder de son chef, elle est un simple enfant devant lui. . Les femmes sont sujettes ici, de par la loi, la religion, les mœurs, et bien plus étroitement que chez nous. Le mari est leur seigneur (*lord*), et très fréquemment il prend ce titre au sérieux... il se croit autorisé à ne lui rien dire de ses affaires.. Cette inégalité a des inconvénients graves; souvent le mari est un despote, et s'il meurt, la femme, tenue toute la vie dans l'ignorance et la dépendance, n'est pas capable, comme chez nous, de débrouiller les affaires, de gouverner les enfants, de remplacer le chef de famille. » (P. 105 et 106.) — Nous ne voyons pas qu'à ce prix la diminution du travail pour les femmes soit un grand progrès. — Même féodalité dans les relations des enfants avec les parents et avec leurs frères. Nous concédons qu'en Angleterre, où l'esprit est plus individualiste, les enfants sont de meilleure heure abandonnés à eux-mêmes, habitués à se gouverner comme ils l'entendent; mais c'est peut-être, entre autres raisons, parce que les pères ont une affection moins tendre et moins familière pour leurs enfants, dont souvent ils ne s'occupent guère. « Même fond de raideur, dit encore M Taine, dans les relations des proches. Un jeune homme dit familièrement, en parlant de son père, *my governor*. En effet, de par la loi et les mœurs, il est le gouverneur de sa maison, qui est son château (*castle*), et de la garnison qu'il y loge; sauf le cas d'une substitution, il peut déshériter ses enfants... M. W..., riche propriétaire et homme de l'ancienne roche a, entre autres enfants, un fils malade de la poitrine. Ce pauvre jeune homme, qui revient de Nice

gie, on est amené à classer les sociétés selon leur structure plus ou moins décentralisée ou centralisée. Mais il y a ici un double écueil à éviter.

D'abord, il ne faut pas demander aux classifications de ce genre un caractère aussi rigoureux et aussi

et se sent mourir, s'est arrêté à Boulogne ; il voudrait finir dans la maison où il est né, chez son père ; mais il n'ose y aller sans être invité, ni demander la permission. Sa mère, qui est malade et veut l'embrasser encore une fois, n'ose prendre sur elle de le rejoindre... L'inégalité des situations est une autre cause de refroidissement. Entre l'aîné, qui sera un *nobleman* avec deux cent mille francs de rente, et le cadet, qui aura cinq mille francs par an, qui vit dans des chambres garnies et passe sa journée dans un atelier de machines pour devenir *engineer*, la distance est trop grande ; la vraie familiarité, l'abandon est impossible... » On sait que, dans les collèges anglais, les fils des grandes familles ont des privilèges et se reconnaissent à leur costume : ils portent des insignes. Partout la féodalité. — Notons aussi en passant l'habitude du fouet, qui rappelle moins l'« industrialisme » que le « militarisme ». Quant aux filles, « plusieurs pères, dit M. Taine, notamment ceux qui ont une légion d'enfants, ne s'occupent point de les marier : à elles de trouver ; c'est leur affaire, comme c'est l'affaire des garçons de gagner leur vie. » Ces derniers mots nous livrent le secret de l'indépendance précoce qui appartient aux garçons et aux filles en Angleterre : cette indépendance est l'équivalent de la liberté qui, chez nous, pour les enfants des deux sexes, existe à un plus haut degré dans les classes pauvres que dans les riches : il faut apprendre de bonne heure à se tirer d'affaire, à se garder tout seul ou toute seule. Les Anglais ont généralisé ce qui n'est chez nous que le résultat d'une situation inférieure. Ajoutons que les jeunes filles n'ont ordinairement pas de dot, ce qui les oblige à conquérir leur mari par tous les moyens licites. Enfin, elles sont habituées à lire la Bible, et grâce à ce livre si riche en histoires scandaleuses, elles n'ont pas l'ignorance de telles et telles jeunes filles françaises. Le catholicisme, avec ses théories excessives sur la chasteté, est pour beaucoup dans la sujétion relative des jeunes filles françaises. Bref, il entre dans toutes ces questions une foule d'éléments, négligés par la théorie trop *simpliste* de M. Spencer. L'« industrialisme » ne joue là qu'un rôle fort secondaire. La vraie et importante connexion à noter pour le sociologiste est celle du militarisme et de la féodalité, qui aboutit nécessairement au despotisme. L'Angleterre a, il est vrai, rejeté le militarisme, mais elle a gardé la féodalité. La France a détruit la féodalité par le grand mouvement libéral et égalitaire de la Révolution. Ce mouvement a coïncidé sans doute avec un nouveau déploiement de militarisme, mais les guerres elles-mêmes ont, dans une certaine mesure, répandu l'esprit de la Révolution. Malgré la supériorité que M. Spencer attribue si patriotiquement à son pays, nous croyons que le meilleur souhait qu'on puisse faire à la famille anglaise, c'est d'être un jour régie par notre code, dont plusieurs dispositions, — comme celle qui avait supprimé le divorce, — vont encore être amendées.

défini qu'aux classifications de la botanique ou de la zoologie. Chez les végétaux et les animaux, la structure primitive est beaucoup plus stable et se propage d'une façon bien plus uniforme à travers les siècles. Les sociétés, au contraire, du moins les sociétés humaines, — ont une faculté d'évolution très rapide, une flexibilité, une plasticité qui modifie promptement leur structure à travers les âges. Outre l'influence du milieu extérieur, elles subissent encore l'influence d'une sorte de milieu intérieur, tout intellectuel, qui se transforme sans cesse : je veux parler des idées acquises par la science, des sentiments, des passions, des goûts esthétiques, tout ce qui constitue la vie intellectuelle et morale. Les espèces végétales ou animales participent à l'immobilité relative du milieu matériel, dont elles sont absolument dépendantes ; au contraire, les idées et les volontés des êtres conscients, quoique soumises dans le fond au déterminisme universel, sont pourtant beaucoup plus mobiles que les actions purement mécaniques des cellules végétales ou animales Elles sont même *automotrices*, en ce sens que, par une sorte de réflexion sur soi, l'idée d'un bien à atteindre s'imprime à elle-même un mouvement vers sa propre réalisation, se communique aux organes, se propage au dehors par leur intermédiaire et finit par se réaliser. La constitution typique de la société humaine varie ainsi par le seul fait que les divers membres de la société conçoivent cette variation possible : l'État, par exemple, se centralise ou se décentralise selon les besoins : il devient plus autoritaire ou plus libéral, plus monarchique

ou plus républicain. C'est l'analogue d'un annelé qui peu à peu deviendrait vertébré ou d'un vertébré qui deviendrait annelé sous l'influence d'un désir prolongé et efficace avec le temps, d'une idée déterminante et directrice. En un mot, l'évolution sociale subit la réaction non seulement du dehors, mais du dedans; elle réagit elle-même sur elle-même par le moyen terme et le facteur des idées, qui sont aussi des forces. De là la progressivité humaine, qui empêche d'enfermer nos organismes sociaux dans des cadres aussi tranchés et aussi inflexibles que ceux des classifications zoologiques ou botaniques. Ici, c'est un mobile qui s'avance avec tant de lenteur, que son mouvement échappe au regard inattentif; là, c'est un mouvement accéléré qui va se compliquant et se transformant de telle sorte, qu'il est difficile de saisir la régularité de la formule génératrice.

Un autre écueil à éviter, dans la classification hiérarchique des diverses formes de structure sociale, c'est de trop assimiler ou de trop opposer les types d'animaux aux types de sociétés. M. Spencer, à notre avis, n'a pas évité cet écueil. Ses idées trop peu exactes sur le système nerveux ont entraîné des inexactitudes parallèles dans l'appréciation des structures plus ou moins centralisées que les sociétés présentent. Son point de départ, on s'en souvient, c'est ce principe que dans l'animal les unités existent pour le tout, tandis que dans la société le tout existe pour les unités; d'où dérive cette conséquence, que le plus haut degré de développement pour l'animal est la plus grande centralisation, tandis que pour les

sociétés c'est la plus grande décentralisation. Nous avions réservé l'examen de cette théorie; nous sommes maintenant en mesure, après tout ce qui précède, de rectifier une vue trop étroite.

Commençons par examiner les organismes animaux sous le rapport même de la centralisation et de la décentralisation, c'est-à-dire de l'importance relative du tout et des parties. Est-il vrai de dire avec M. Spencer que, dans l'organisme individuel, les unités existent *seulement* pour la prospérité de l'agrégat ou du centre dominateur? — On parle toujours de l'organisme comme s'il n'y avait d'autres êtres organisés que l'homme et les êtres supérieurs, comme si les plantes, les rayonnés, les annelés, n'étaient pas aussi des organismes vivants. Cet oubli des organismes inférieurs est sans raison. Or on ne prétendra pas que, dans un polype, dans un ver de terre dont les tronçons peuvent vivre une fois séparés du tout, les unités individuelles existent seulement pour le tout. Ne peut-on pas soutenir tout aussi bien que l'agrégat existe pour les unités composantes, dont chacune a sa vie propre? N'y a-t-il pas là, au même degré, *organisation* et *société*, organisation rudimentaire et société rudimentaire? Même dans les organismes supérieurs, comme les vertébrés, on ne peut dire d'une manière absolue que les unités existent pour le tout; il faut ajouter que le tout existe aussi pour les unités, mais à un degré beaucoup moindre; le corps de l'animal, par exemple, existe pour le cerveau, pour le cœur, pour l'estomac, pour les membres, pour les cellules. Comment donc soutenir, comme on le prétend souvent,

que, dans l'animal, la nature sacrifie les parties au tout? Le tout n'a-t-il pas pour but d'élever les parties à une vie supérieure et de les entraîner dans un courant qui est pour elles un progrès? Les cellules qui ont servi dans une cervelle humaine à l'élaboration de la pensée n'ont-elles pas participé à une existence supérieure et, si l'on veut, à une forme de conscience supérieure? La prépondérance même du cerveau, où se produit la pensée du tout, n'assure-t-elle pas le maintien et le développement des poumons, du cœur, des muscles, des nerfs et des autres parties? De même pour les espèces, auxquelles on répète sans cesse que la nature sacrifie les individus; ne pourrait-on dire aussi bien que l'espèce est une simple ressemblance plus ou moins provisoire entre une série d'individus, un lit creusé d'avance pour le torrent et par le torrent, et qui en définitive n'a d'autre fin que le bien non d'un seul individu, mais de tous? La subordination du tout aux parties ou des parties au tout est donc simplement une question de degré, et la formule de M. Spencer n'est pas acceptable en sa généralité. Il n'y a ni décentralisation absolue, ni centralisation absolue.

Dès lors, la vraie hiérarchie des organismes, au point de vue de leur structure plus ou moins centralisée, est la suivante :

1° Organismes très inférieurs et à peine centralisés, où le tout existe plus pour les unités que les unités pour le tout (par exemple certains zoophytes, comme les myxomycètes).

2° Organismes moins inférieurs, chez lesquels on

peut dire indifféremment que le tout existe pour les unités et les unités pour le tout, car on y trouve à peu près équilibre ou équivalence entre le tout et les unités : il y a juxtaposition et coordination plutôt que subordination. Tels sont certains annelés et certains helminthes.

3° Organismes supérieurs, où les unités existent pour le tout plus que le tout pour les unités, par exemple les vertébrés.

4° Nous sommes amenés par le mouvement même de la pensée à concevoir des organismes *très supérieurs* où il y aurait équilibre entre les unités et le tout, si bien qu'on pourrait dire à la fois que le tout y existe pour les unités et les unités pour le tout. Ces sortes d'organismes, qui supposeraient des parties ayant à la fois la conscience d'elles-mêmes et de l'ensemble, la volonté d'elles-mêmes et de l'ensemble, ne sont pas réalisés dans les plantes et les animaux qu'étudie l'histoire naturelle, mais nous n'en concevons pas moins leur existence possible comme un idéal d'organisation supérieure. Nous allons voir que cet idéal se réalise précisément dans l'ordre social, ou du moins tend à s'y réaliser.

Passons donc aux sociétés et voyons s'il est exact de dire que le tout y existe purement et simplement pour le profit et le bonheur des parties. « On doit toujours se rappeler, dit M. Spencer, que, si grands que puissent être les efforts tentés en faveur du corps politique, les exigences du corps politique ne sont rien en elles-mêmes · elles ne deviennent quelque chose qu'à condition d'incarner les exigences des

individus qui le composent[1]. » Sans doute, si l'on fait du corps politique un être, une personne subsistant en dehors et au-dessus des individus, on réalise une abstraction[2]; mais n'en est-il pas de même si l'on considère le corps d'un animal inférieur? Ce corps fait-il autre chose que d'incarner les exigences des individus qui le composent et subsiste-t-il en dehors de tous ces individus? « Dans la société, continue M. Spencer, le bien-être de l'agrégat, considéré *à part* de celui des unités, n'est pas une fin qu'il faille chercher. » Mais c'est qu'un agrégat n'est rien *à part* des unités, un corps quelconque n'est rien à part des membres, un organe même n'est rien à part des organites, un cerveau n'est rien à part des cellules cérébrales. Un tout à part étant une abstraction, il n'est pas étonnant que le bonheur du tout sans le bonheur des parties soit aussi une abstraction. Dans la réalité, il s'agit d'un rapport non entre les parties et un tout abstrait, mais entre *une* ou plusieurs parties et la *majorité* ou la *totalité* concrète des parties, entre une ou plusieurs fonctions (par exemple la nutrition, la locomotion) et d'autres fonctions supérieures (comme le sentiment et la pensée) ou encore la totalité des fonctions, qui est la vie même. L'habitude de donner à l'agrégat humain une *âme* spéciale, de réaliser ainsi les fonctions supérieures dans une substance séparée à la fois des parties du corps et du corps tout entier, nous incline à imaginer un intérêt de l'agrégat absolument distinct de l'intérêt des parties, mais

1. § 222.
2. Voyez plus loin, livre III, la *Conscience sociale*.

c'est là une illusion de la métaphysique substantialiste, qui disparaît dès que nous voulons appliquer la même hypothèse aux animaux inférieurs ou aux plantes. En effet, dirons-nous que, dans un polype ou dans un annélide qu'on peut séparer en fragments, il y a une âme pour chaque fragment et une âme pour le tout? Dirons-nous que « l'âme végétative » d'un arbre est distincte de celle qui anime une bouture empruntée à cet arbre et produisant un arbre nouveau[1]? Toujours est-il que de telles considérations sont étrangères à la science positive et à l'histoire naturelle. Pour le naturaliste, il n'y a point de *tout séparé;* de même pour le sociologiste. Dès lors le parallélisme va reparaître entre la classification hiérarchique des organismes et celle des sociétés. Nous pouvons en effet classer celles-ci de la manière suivante.

1° Sociétés très rudimentaires et décentralisées où le tout existe plutôt pour les parties que les parties pour le tout. Exemples, parmi les sociétés humaines : les peuplades sauvages, les associations passagères et accidentelles entre des individus qui restent encore isolés pour la plupart de leurs actions, les agrégats humains sans lois et sans gouvernement défini.

2° Sociétés à centralisation et à décentralisation encore imparfaites, où le tout existe autant pour les parties que les parties pour le tout. C'est là un moment de concurrence, de balance entre les intérêts individuels et l'intérêt collectif,— moment par lequel a nécessairement passé l'évolution sociale. Il y a alors

1. Voyez plus haut, ch. II.

centralisation plus involontaire que volontaire, sous l'action d'un chef suprême ou d'un gouvernement quelconque auquel chaque tribu, chaque individu tend à se soustraire. C'est pour ainsi dire un despotisme en équilibre avec l'anarchie. Le moyen âge pourrait nous en offrir plus d'un exemple.

3° Sociétés supérieures aux précédentes, où les individus existent pour l'État plus que l'État pour l'individu. On y peut faire rentrer les États militaires, fortement centralisés, dont parle M. Spencer.

4° Sociétés très supérieures où l'État existe pour les individus autant que les individus pour l'État. C'est la synthèse idéale de la centralisation et de la décentralisation, synthèse qui est en même temps la forme suprême de l'organisme et de la société.

On voit ici de nouveau combien nous sommes loin de nous représenter l'État supérieur sous la forme d'un pur *individualisme*. Pour notre part, nous ne saurions admettre aucune doctrine exclusive sur ce point, et nous pensons que la décentralisation parfaite est compatible avec la parfaite centralisation. En effet, plus les citoyens sont libres, d'une liberté éclairée par la science, mieux ils comprennent l'utilité de l'association, c'est-à-dire la multiplication de force, d'intelligence, de liberté même, qui résulte de l'union des forces, des intelligences, des libertés. De là la coïncidence des progrès de la liberté individuelle avec ceux du régime contractuel. Dès lors, la décentralisation même provoque des foyers nouveaux de libre centralisation, c'est-à-dire des organismes ayant pour moteur l'idée même qui a réuni la libre adhésion de leurs membres.

La science, l'art, la philosophie, la morale, la philanthropie, la religion, sont des *centres* supérieurs où peuvent se rallier les libertés *décentralisées*. Or, à mesure que les opinions politiques iront convergeant et se réconciliant, qui empêchera les citoyens de confier librement à l'État des attributions de plus en plus importantes? La fédération des associations, conséquemment leur centralisation sur les points où s'est fait l'accord, ira croissant avec l'harmonie des intelligences et des intérêts. L'État à venir sera donc une association d'associations, une centralisation libre résultant de la décentralisation même, où il y aura harmonie entre l'intérêt de tous et l'intérêt de chacun, entre la liberté de tous et la liberté de chacun[1]. L'organisme contractuel, dans sa perfection, est la conciliation de ces deux choses en apparence contradictoires : individualité et collectivité, décentralisation et centralisation, liberté des parties et cohésion du tout. L'idée de l'organisme contractuel échappe ainsi aux objections que provoquent soit l'idée de contrat sans celle d'organisme, soit l'idée d'organisme sans celle de contrat.

Si M. Spencer a trop opposé l'organisme social à l'organisme individuel, d'autres naturalistes, par un excès opposé, ont trop assimilé le premier au second et en ont tiré des conclusions favorables à une centralisation autoritaire. Rien de plus inexact et de plus artificiel, par exemple, que les classifications sociologiques introduites par M. Jæger, sous l'empire de préoccupations politiques, dans un *Manuel de zoo-*

1 Voyez sur les attributions de l'État, livre I, III.

logie qui aurait dû rester tout entier sur le domaine de la science positive. On y trouve un mélange de politique vague et de zoologie également vague, qui fait contraste avec la science ailleurs si sûre de l'auteur[1]. M. Jæger ne conçoit que deux grands types de société, l'un décentralisé, l'autre centralisé ; mais, au lieu de les caractériser comme M. Spencer par l'industrialisme et le militarisme, il les caractérise par leur mode de formation. Au plus bas degré sont, selon lui, les États d'*agrégation*, « formés par le concours en un même lieu d'individus qui n'ont entre eux aucun rapport de proche parenté et qui présentent des différences plus ou moins considérables. Cette sorte d'État se rencontre seulement parmi les hommes. Telles sont l'Amérique et la Suisse. » Au-dessus sont les États de *génération*, ainsi appelés parce qu'ils se forment « à la suite de l'accroissement numérique de la famille par la reproduction. » Tels sont les États des fourmis ou des abeilles et, chez les hommes, les *États nationaux*, formés d'hommes de même race, de même parenté, de même nationalité (par exemple l'Allemagne). — Cette première division soulève déjà des objections nombreuses. Ne voir dans les États, tantôt qu'une agrégation confuse, tantôt qu'un simple accroissement de la famille, placer par suite l'Amérique et la Suisse au-dessous du type offert par les ruches ou les fourmilières, c'est de la fantaisie et non de la science. En admettant qu'il y ait des États d'agrégation (ce qui est vrai) et des États de génération (ce

1. Nous relèverons plus loin diverses inexactitudes de M. Jæger ; ici c'est sa classification tout entière que nous contestons, livre III.

qui est sujet à plus de réserves), au moins faut-il admettre un troisième type d'État, supérieur aux deux autres, réunissant la liberté et la décentralisation du premier avec l'ordre légal et la centralisation du second. L'*État contractuel* n'est ni une agrégation ni une famille : il est une coopération volontaire entre les citoyens, qui n'exclut nullement les liens antérieurs de la nationalité; il est un contrat entre des êtres égaux et libres, qui ne fait que compléter la fraternité du sang par la fraternité des esprits. Si l'Amérique et la Suisse ne répondent pas entièrement à cet idéal,on ne peut non plus sans injustice les appeler de simples agrégations d'hommes, ni proclamer en style biblique que « si de pareils États ne périssent pas prématurément, ils atteignent le stade de la tyrannie pour *suivre ensuite le chemin de toute chair.* » Nous ne voyons pas davantage qu'aux États-Unis et en Suisse il y ait « situation anxieuse pour l'individu. » Quant à la France, n'en parlons pas : il est aisé de prévoir ce que M. Jæger en pense. Les États de génération, continue-t-il, sont les plus naturels, puisque le principe régulateur de toute organisation, la *subordination*, y existe déjà par la présence d'ancêtres de divers degrés. Les États agrégés ont beaucoup plus de peine à acquérir une organisation, parce que leurs parties constituantes sont, au début, simplement coordonnées et que le principe d'ancienneté y est tout à fait sans action. » M. Jæger, comme on le voit, accorde au principe de la *subordination* une importance exagérée, qui tient à ses préjugés aristocratiques et militaires. De plus il ne voit pas que des libertés d'abord *coordonnées* peuvent

produire elles-mêmes, par voie de choix, de suffrage et de division des fonctions, une *subordination* sociale d'autant plus parfaite qu'elle est consciente et voulue. Comment donc admettre avec M. Jæger que la *république* soit parmi les formes « les moins élevées » de la société, sous prétexte qu'elle serait une simple agrégation de citoyens ? Elle est au contraire, en sa perfection typique, la combinaison la plus savante des volontés, la synthèse la plus compréhensive de l'action individuelle et de l'action centrale. D'autre part, l'auteur ne montre-t-il pas trop le bout de l'oreille quand il déclare gravement, au nom de la *zoologie :* « Le degré le plus élevé que puisse atteindre une société, la monarchie constitutionnelle, ne peut être atteint que dans la période nationale des États de génération. » Il faut sans doute introduire l'histoire naturelle dans la politique, — sans toutefois prétendre lui donner un autre rôle que celui d'étude préparatoire et d'éclaircissement utile, tout au plus de contrôle en cas de besoin, — mais à coup sûr il ne faut pas introduire la politique dans l'histoire naturelle. C'est ce qu'oublient trop souvent les Jæger, les Virchow et parfois même les Hæckel. Les classifications sociologiques, dans leurs grands embranchements, peuvent encore offrir quelque analogie, *mutatis mutandis*, avec les classifications zoologiques ; mais, quand on passe aux détails, aux genres et aux espèces, le zoologiste doit céder la place au sociologiste, au jurisconsulte, à l'économiste, au politique proprement dit. Il est tel zoologiste fort savant qui ignore les principes les plus élémentaires de la science sociale et politique.

III. — DE L'IDÉE DE PROGRÈS DANS L'ÉVOLUTION DES ORGANES SOCIAUX

Dans les pages qui précèdent, nous avons présenté la classification des organismes sociaux comme une hiérarchie, par conséquent, comme un progrès analogue à celui qui se manifeste depuis les rayonnés ou les mollusques jusqu'aux annelés et aux vertébrés. Les philosophes qui soutiennent encore la nécessité des idées *à priori* dans la morale, dans la science sociale, même dans la science naturelle, prétendent que tout naturaliste ou sociologiste qui rejette ces idées perd par cela même le droit de parler de progrès. La théorie de l'évolution, dit-on, « ne peut faire sortir de sa loi de la *variation* des espèces la loi du *progrès* des espèces », ni conséquemment de la simple variation des formes sociales le progrès de ces formes ; elle est donc obligée « de se fonder elle-même sur un *à priori* moral, en dépit des apparences qu'elle se donne[1]. » « On est de son temps, et moral comme les hommes de son temps ; on croit donc la paix meilleure que la guerre... Partant de là, on donne la paix pour but au progrès, et l'on se persuade que le progrès ainsi entendu est un fait *naturel d'évolution*, un fait *spontané* dans les sociétés humaines... Au fond, le vrai mobile du penseur évolutionniste est un jugement moral par lequel il décide de ce qui fait la supériorité morale d'une société, donc et premièrement d'une personne, car la source est là. Puis il donne à l'évolution, en tant que progrès, la mission d'acheminer

1. M. Renouvier, *Critique philosophique*, 29 janv. 1880.

spontanément les hommes vers l'état supérieur ainsi déterminé. »

Cette objection ne se soutient pas. La détermination de l'état supérieur n'exige aucun *à priori* moral, aucun impératif catégorique, aucun appel à l'absolu. L'évolution, selon nous, ne présuppose pas la paix, la justice, la moralité, elle les produit; et elle les produit de deux manières : 1° par le développement de l'intérêt et de la sympathie, de l'égoïsme rationnel et de l'altruisme rationnel; 2° par l'influence des idées, c'est-à-dire par la tendance de l'idéal à se réaliser dans la mesure où il se conçoit. — Par ce second point nous différons de M. Spencer, qui ne fait pas à l'idéalisme et aux influences intellectuelles une part assez large. — Mais votre idéal, dira-t-on, est un *à priori*. — Rien ne le prouve. Nous pouvons arriver par l'expérience même, et nous arrivons en effet à concevoir une société d'êtres libres, égaux et frères, une république universelle qui, si elle était réalisée, serait évidemment meilleure que la guerre et le conflit brutal des forces : il suffit pour cela d'admettre que le bonheur général est supérieur au malheur général, et que le développement le plus grand possible des intelligences, des volontés, des sensibilités, est supérieur à leur état rudimentaire, ne fût-ce que comme constituant un fond de félicité plus grande. Même au point de vue tout mécanique du maximum de force à obtenir dans la société, la paix et l'harmonie sont encore supérieures à la guerre

1. M. Renouvier, *Critique philosophique*, 29 janv. 1880.

et à la discorde [1]. Nous n'avons donc pas besoin d'invoquer un principe *à priori*, transcendant et mystique, là où suffisent les *faits* et les *idées*. *L'évolution*, chez les êtres intelligents et sensibles, ne peut pas ne pas apparaître comme étant en même temps un *progrès*, puisque le progrès n'est au fond que l'évolution même de l'intelligence et de la sensibilité vers un maximum qui serait leur état-limite, en d'autres termes, la *variation* dans le sens d'un *accroissement* de la pensée et du bonheur.

Les exemples mêmes qu'invoquent les partisans de l'*à priori* se retournent contre eux. A les croire, « l'évolutionnisme n'a aucun principe d'où se puisse déduire le développement de l'homme en liberté et en moralité... Si on ne devait avoir égard qu'au *bonheur* des individus... on n'aurait *aucune raison* de penser que l'industrialisme est supérieur au militarisme... la paix meilleure que la guerre. » Est-il donc bien difficile de démontrer qu'un état de société où les hommes s'entre-tuent produit une moindre somme de bonheur général qu'une société où les hommes travaillent, échangent leurs services, et demandent aux sciences physiques ou sociales les meilleurs moyens d'organiser l'industrie pour la plus grande satisfaction de tous [2]?

1. Voyez notre *Idée moderne du droit*, livre Ier.

2. M. Renouvier ajoute qu'il ne voit pas en quoi « une société de marchands vaut mieux qu'une société où les passions prennent la forme guerrière. » Répétons que l'idéal de l'industrialisme véritable n'est pas seulement une société de marchands. M. Renouvier est-il bien juste quand il attribue cette pensée à M. Spencer, et qu'il passe entièrement sous silence le passage de ce dernier (d'ailleurs trop court) relatif aux sociétés à venir? Avec cette manière de critiquer, il est trop facile d'avoir raison. L'industrialisme suppose encore des producteurs (conséquemment des savants

Je sais ce qu'on pourrait me dire relativement à ce progrès : l'industrie amène elle-même, par la concurrence, des misères sociales et une autre forme de la lutte pour la vie. — Rien de plus vrai ; mais d'abord ces misères modernes sont bien inférieures à celles d'une société perpétuellement en guerre et en servitude, comme les sociétés de l'antiquité ou du moyen âge. De plus, ce n'est pas vraiment l'industrie qui les *amène;* elle les laisse seulement subsister. Enfin, si elle les laisse subsister, c'est qu'elle est mal organisée, c'est qu'elle est livrée à une décentralisation malheureuse, à un individualisme mal entendu, à un éparpillement des forces vives qui entraîne sur beaucoup de points une véritable anarchie industrielle. Ici reparaît le défaut des conceptions de M. Spencer,

ou des travailleurs) et des consommateurs (conséquemment des hommes qui jouissent et bénéficient du travail commun). « Mais, objecte M. Renouvier, le militarisme et les luttes pour la domination sont du goût de bien des gens, et s'il s'agit de bonheur, le bonheur doit être pour ceux-là où ils le placent et non pas où le met pour eux une théorie de l'évolution. » La science et la théorie, répondrons-nous, ne s'occupent pas du goût de tels ou tels individus particuliers : elles déterminent les lois générales du bonheur général. Or, à ce point de vue, quoique M. Renouvier déclare l'évolutionnisme incapable de le démontrer, il est certain que « la paix est meilleure que la guerre. » M. Renouvier lui-même, par une contradiction formelle avec soi, et cela à quelques pages de distance, nous en fournit la preuve ; car plus haut, après avoir fort justement constaté la coïncidence, à notre époque, de l'industrialisme et d'un nouveau militarisme, il ajoute : « Mais, en toute chose, il faut considérer la fin. La guerre finit toujours par engendrer la servitude, elle l'exige et la produit encore plus sûrement pour les vainqueurs que pour les vaincus. »(Page 108 note.) N'est-ce pas là reconnaître, comme le dit encore à la même page M. Renouvier lui-même, que « les lois de la vie sociale, dans l'ensemble de l'histoire, rattachent les institutions militaires au progrès de la centralisation et de la servitude en tous genres, et rendent les civilisations industrielles favorables au progrès de la *liberté*, au dégagement des *puissances individuelles*, les seules créatrices et fécondes. » S'il en est ainsi, comment l'évolutionnisme serait-il impuissant à démontrer que le progrès de la *liberté*, du *travail* et des *puissances individuelles* est le plus favorable au progrès du *bonheur général?*

qui est trop ennemi d'une centralisation bien entendue. Le régime actuel de l'industrie, où le capital lutte avec le travail et où l'association joue encore un si faible rôle, n'est évidemment pas le régime final; l'intérêt même des travailleurs, la simple recherche du bonheur général — sans parler des autres mobiles de l'humanité — suffiraient pour amener avec le temps le type supérieur d'organisme social où se réconcilieront, comme nous l'avons vu, la décentralisation et la centralisation, la liberté des contrats et la solidarité produite par les contrats mêmes.

Après avoir reproché aux évolutionnistes de ne pouvoir s'élever à l'idée du progrès, les partisans de l'*hiatus* dans la nature leur reprochent de n'admettre qu'un progrès fatal, de considérer la variation graduelle des espèces, des organismes, des sociétés, comme « un fait *naturel* et *spontané* ». — Oui, en ce sens que cette variation s'accomplit par des moyens naturels et inhérents à notre constitution même, à notre activité, à notre spontanéité; non, si on veut dire que l'évolution sociale s'accomplira toute seule et sans nous. On semble croire que les partisans de l'évolution la personnifient et lui « donnent la mission d'acheminer spontanément les hommes vers l'état supérieur. » Cette conception enfantine est celle des partisans de la Providence, non la nôtre. Nous admettons au contraire que l'évolution humaine, pour s'accomplir, a besoin d'être 1° pensée, 2° désirée par l'homme, qui est à la fois l'ouvrier et l'œuvre. La société parfaite est un idéal qui s'actualise par notre intermédiaire, en satisfaisant à la fois notre intelli-

gence et notre sensibilité. Si M. Spencer a pu parfois sembler admettre une sorte de passivité politique, une sorte de quiétisme dans l'attente de l'avenir, il a eu tort; selon nous, l'organisme social n'évolue pas, comme l'organisme animal, par une loi inconsciente et indépendante de la société, puisque c'est la société même avec tous ses individus qui en est le facteur : il évolue au moyen de son idée même présente à tous ses membres et acceptée par eux. Les sociétés se donnent à elles-mêmes une place, plus ou moins haut, plus ou moins bas, dans les groupes de la classification sociologique : elles se classent elles-mêmes. Or, si l'évolution sous l'influence automotrice des idées est toujours un *déterminisme*, elle n'en échappe pas moins à l'objection de *fatalisme* et de *quiétisme*, que l'on dirige d'ordinaire contre la théorie de l'organisme social.

Le déterminisme ainsi compris n'entraîne nullement la suppression des individus, de leurs libertés, de leurs droits, qui sont les moyens mêmes et les fins du progrès; aussi est-il inexact de dire que, si la société est un organisme, « nul organe n'a plus d'autre droit que celui de faire son devoir, axiome positiviste et jésuitique[1]. » C'est là méconnaitre le caractère conscient qui appartient aux éléments de l'organisme social, c'est méconnaître la nature volontaire et contractuelle de cet organisme même ; c'est aussi en méconnaître le but final, qui est la liberté de tous et non l'asservissement de tous.

1. M. Renouvier, *Critique philosophique*, 29 janv. 1880

Au reproche de fatalisme, on joint celui de socialisme, — un de ces mots dont on abuse aujourd'hui comme on a abusé naguère du panthéisme [1]. Cette objection provient d'une thèse que nous avons déjà réfutée en étudiant la classification des sociétés. Il est faux que l'analogie de la société et de l'organisme conduise « quand on y est fidèle jusqu'au bout, » à définir la société supérieure, ainsi que l'animal supérieur, par la plus grande subordination des parties à la fonction centrale et au tout, par le « sacrifice de l'individu [2]. » Nous voulons au contraire que ce soient les individus qui, de leur propre mouvement, s'accordent, s'associent, contractent, forment ainsi un organisme intelligent et volontaire, d'autant plus vivant ou animé, et aussi d'autant plus solide et durable, qu'il est plus intelligent et plus volontaire. Parce que nous nous faisons membres du grand corps social et y accomplissons notre fonction avec spontanéité et conscience, s'ensuit-il que nous perdions notre personnalité? L'*union* parfaite est-elle la même chose que l'unité absolue? Une république pacifique et heureuse est-elle un État sans citoyens ou un État dont les citoyens soient nécessairement esclaves? Le degré de sacrifice que la société réclame de ses membres n'est

1. Déjà M. Huxley avait prétendu que la conception de l'organisme social tend logiquement au despotisme de l'État et de la communauté. Déjà aussi M. Janet, en examinant le livre de M. Espinas sur les sociétés animales, avait laissé entendre que l'assimilation de la société à l'organisme vivant devrait aboutir au socialisme. M. Renouvier, — qui admet d'ailleurs lui-même avec raison la légitimité d'un certain socialisme libéral, entendu dans le bon sens du mot, — déclare que « le socialisme *autoritaire* trouve une pleine satisfaction dans la théorie de l'organisme social. »

2. Renouvier, *Critique philosophique*, 29 janvier 1880. p. 413, 416. Même objection dans l'étude de Huxley sur le *Nihilisme administratif*.

pas plus grand parce que l'on considère la société comme un organisme; si en outre on la considère comme un organisme contractuel, il n'y a plus d'autre sacrifice nécessaire que celui qui est exigé par le respect des droits d'autrui et de tous les contrats dont l'ensemble forme l'organisation sociale.

En résumé, la biologie, la sociologie, la politique, la morale même, sont d'accord; l'évolution organique est en harmonie avec l'évolution sociale, la classification des organismes avec la classification des sociétés. Mais les analogies n'excluent pas les différences, et il faut se défier des inductions précipitées qu'on fait parfois de l'animal à la société humaine. Par conséquent, nous croyons que la biologie ne doit pas classer les sociétés dans le règne animal, mais dans un règne supérieur, car il s'agit d'organismes vraiment nouveaux et spécifiques, ayant leur constitution et leurs lois propres. En couronnant ainsi l'évolution de la nature par l'évolution sociale, où l'intelligence devient le principal moteur, on ne compromet ni la moralité ni la liberté bien entendue. Pour nous, nous ne saurions admettre que le vrai libéralisme ait rien à craindre de la science ni de l'extension des méthodes scientifiques à l'étude des questions sociales. L'histoire naturelle bien interprétée donne elle-même raison à ceux qui veulent le progrès de la solidarité par celui de la liberté individuelle. Il est possible, pour faire une nouvelle application d'une vieille sentence, qu'un peu de science éloigne de la liberté, mais beaucoup de science y ramène.

LIVRE TROISIÈME

LA CONSCIENCE SOCIALE

Ce qu'on appelle la conscience nationale est le résultat et la consonance des millions de pensées individuelles ; elle n'en a pas moins ses caractères propres, qui doivent faire l'objet d'une étude spéciale : la physiologie des sociétés doit être complétée par leur psychologie. Il faut transporter dans le domaine humain ce qui est vrai dans le domaine de la nature. Quoique une forêt soit composée d'arbres, les lois qui régissent la croissance d'un arbre isolé ne dispensent pas d'étudier celles qui font prospérer toute une forêt. Il y a sur la montagne des groupes de grands arbres qui ne peuvent croître dans l'isolement : séparés les uns des autres, ils ne résistent plus aux rigueurs du froid ou de la tempête ; unis entre eux et formant de vastes forêts, ils se soutiennent, se protègent, se créent à eux-mêmes comme un milieu nouveau, une sorte de patrie où chacun aspire la vie commune avec l'air commun à tous ; dès lors ils peuvent gravir ensemble les flancs de la montagne et monter à la conquête des sommets. Cette sociabilité de certaines grandes espèces

végétales est l'image de la sociabilité qui fait que les citoyens d'un peuple puisent dans la communauté de l'esprit national une force qu'ils n'auraient point trouvée en eux-mêmes.

Faut-il pour cela admettre, avec les psychologues de l'Allemagne contemporaine et leurs imitateurs en France, une «âme du peuple», comme on admettrait une âme de la forêt ? Faut-il reconnaître dans chaque nation soit un esprit inconscient qui la dirige à son insu, soit une véritable conscience «collective», fusion de toutes les consciences individuelles en une seule? Telles sont les deux hypothèses sur la vie psychologique des sociétés que nous nous proposons d'examiner. Nous ne dirons que quelques mots de « l'esprit inconscient», notion trop mystique ; nous nous étendrons davantage sur la conscience collective, qui a un caractère plus scientifique.

I

L'ESPRIT INCONSCIENT DES SOCIÉTÉS

La doctrine de la Providence, « tenant entre ses mains les rênes de tous les empires », a pris de nos jours une forme plus raffinée qu'au temps de Bossuet; elle est au fond toujours la même. Les partisans des causes finales admettent encore soit une Providence supérieure au monde, soit une Providence intérieure et « immanente » qui dirige les peuples, sans qu'ils en aient conscience, vers un but inconnu d'eux. Les raisons sur lesquelles on appuie cette hypothèse d'un principe invisible sont tous les exemples de finalité inconsciente que la vie d'un peuple semble offrir. Résumons-les rapidement. En premier lieu, les individus, dominés presque tous par l'égoïsme, ne cherchent que leur bien propre, et cependant ils font le bien de la société; il faut donc, dit Schiller, que l'histoire se déroule « sous le regard d'une sagesse qui voit de loin, qui sait enchaîner les caprices déréglés de la liberté aux lois d'une nécessité directrice, et faire servir les fins particulières que poursuit l'individu à la réalisation inconsciente du plan général [1]. » En

1. Schiller, t. VII, p. 29-30.

second lieu, les peuples n'ont pas conscience des conséquences lointaines de leurs actes : quelque réfléchie que soit une détermination de la volonté, elle ne s'applique qu'aux effets les plus immédiats, et cependant la série des effets va à l'infini. Or, au sein de la société, ce sont les effets ultérieurs, non prévus par l'individu, qui ont le plus d'importance : en assurant le triomphe de la monarchie absolue, Louis XIV prévoyait-il qu'il en rendait la chute inévitable? Les auteurs du plébiscite qui voulaient sauver la dynastie impériale prévoyaient-ils qu'ils travaillaient à sa perte? Hommes et peuples veulent une chose et souvent en font une autre. « Nos actes libres eux mêmes, dit Schiller, sont causes, malgré notre volonté, d'effets que nous n'aurions pas voulus, et font que nous voyons échouer ou tourner contre nous ce que nous avions voulu de toute l'énergie de notre libre arbitre.» En troisième lieu, les peuples ont un instinct social, inconscient comme les autres instincts, qui se manifeste aux heures décisives de l'histoire. On a remarqué qu'en face du péril les nations et les cités montrent, comme l'être vivant, une divination du danger commun, un sentiment secret de leur essence et de leur conservation, si bien, dit M. Renan, qu'indépendamment de la réflexion des politiques, une nation, une ville peuvent être comparées à l'animal, si ingénieux et si profond quand il s'agit de sauver son être et d'assurer la perpétuité de son espèce [1]. Telle est l'obscure impulsion qui provoque de temps en temps le déplacement de tout un peuple ou l'émigration des

1. *Dialogues philosophiques*, p. 89.

masses, les croisades, les révolutions religieuses, politiques ou sociales. « Elle entraîne ceux qu'elle domine, dit M. de Hartmann, avec une puissance démoniaque vers un but ignoré ; elle leur enseigne sans se tromper le chemin qu'il faut prendre ; mais là encore ils croient souvent marcher vers un but tout différent de celui où ils sont réellement conduits[1]. » En quatrième lieu, le génie inconscient des peuples, sans avoir besoin d'enflammer les masses, se sert de l'initiative des individus extraordinaires pour atteindre des résultats bien éloignés de leurs intentions : les Alexandre, les César, les Napoléon, ont servi des causes tout autres que leurs propres causes et sont tombés « victimes des ruses de l'Inconscient ». On voit toujours au moment marqué apparaître l'homme nécessaire, dont le génie inspiré connaît et satisfait les besoins de l'époque. Le proverbe est ici une vérité : Plus le besoin est pressant, plus le secours est proche. L'homme de génie qui apporte ce secours est, selon M. Schæffle, une idée parvenue à la conscience dans l'esprit inconscient des nations[2].

Tels sont les faits invoqués pour montrer le rôle de l'inconscient dans la vie des peuples. Que ces faits soient exacts, nous ne le nions pas ; il s'agit seulement de savoir quelle interprétation on en doit donner. L'explication la plus ancienne et la plus populaire que nous proposent les partisans de la finalité, c'est d'admettre une sorte de Providence supérieure aux sociétés humaines, qui les fait servir, sans qu'elles le sa-

1. *Philosophie de l'inconscient*, traduction de M. Nolen, t. I, p. 418.
2. *Bau und Leben des Socialen*, *Kœrpers* Tubingue, 1875.

chent, à ses impénétrables desseins. L'explication plus moderne consiste à faire descendre cette Providence au sein même des nations, sous la forme d'une « volonté inconsciente ». Comment en effet, demande M. de Hartmann, quand on s'en tient à la notion de Providence, s'expliquer que mon action, si elle est vraiment mon action, puisse réaliser une autre volonté que la mienne, par exemple celle d'un Dieu trônant dans le ciel? Il n'y a qu'une explication acceptable ici, c'est que ce Dieu descende dans mon cœur et que ma propre volonté soit, en même temps et sans que j'en aie conscience, la volonté de Dieu lui-même. « Il faut que je veuille d'une façon inconsciente toute autre chose que ce que ma conscience croit vouloir spécialement, et qu'en outre la conscience se trompe dans le choix des moyens propres à son but, tandis que la volonté inconsciente sait faire servir sûrement ces mêmes moyens à son dessein[1]. » En se fractionnant dans les nations comme dans les individus, la volonté universelle devient ainsi « âme d'une nation » comme elle devient âme d'un individu. — C'est, a-t-on dit encore, un principe invisible, une idée, un génie présent à chaque peuple, qui lui donne son unité, détermine son caractère, crée sa langue et sa poésie et s'efforce même d'agir par lui sur les autres peuples. L'organe de ce génie est la passion de la grandeur nationale; il s'incarne tantôt dans la nation entière, tantôt dans une race ou une classe privilégiée, pour qui la grandeur nationale se confond avec sa grandeur

1. *Philosophie de l'inconscient*, p. 437.

particulière. Le gouvernement qui le représente veut-il sacrifier l'intérêt public à des fins personnelles, la Providence, toujours présente quoique nous n'en ayons pas conscience, sait trouver une voie pour triompher malgré les obstacles. Mille accidents, la violence, le crime même, peuvent servir au souverain invisible à réprimer les écarts du souverain visible. Il peut aussi charger une race d'achever l'œuvre commencée par une autre ; il arrive même un moment où, l'œuvre achevée, les frontières nationales fixées, l'art national parvenu à sa force définitive, « il retire sa main, comme le dieu du *Politicus*, » et ne charge plus aucune conscience de le représenter parce qu'il n'a plus rien à faire. C'est la décadence qui commence pour la nation, comme la vieillesse pour l'individu.

Telle est l'interprétation du développement historique des peuples que proposent ceux qui admettent la Providence et la finalité. Qu'en faut-il penser? — Transcendante ou immanente, la finalité mystique ne nous semble pas plus admissible dans l'organisation des sociétés humaines que dans l'organisme des individus. Les objections que nous avons élevées contre « la force vitale » et les « causes finales » chez les êtres vivants ont la même valeur contre « l'âme des peuples » et contre la finalité inconsciente des nations. Le caractère des hypothèses antiscientifiques, comme celles de Schelling et de Hartmann, c'est d'expliquer les faits non par des faits et des lois, mais par des causes mystérieuses, invérifiables et en somme inutiles. Ainsi faisait la mythologie antique, qui attribuait les

phénomènes de la nature à l'action de divinités. Les arguments par lesquels on veut prouver l'existence d'une âme des nations, d'un génie veillant sur les peuples, d'une force providentielle gouvernant les sociétés, seraient aussi valables pour prouver que notre globe et les autres sphères célestes sont dirigés dans leur course, selon la croyance du moyen âge, par des anges et des génies tutélaires, âme de la terre, âmes des planètes, âme du soleil. Les Allemands n'ont même pas renoncé à ces mythes, car ils parlent, comme on sait, de « l'âme de la terre », du « génie de l'histoire », de « l'esprit de l'humanité » et de « l'esprit du monde ». Qui empêche en effet, quand on a expliqué mécaniquement le mouvement d'un astre, d'admettre encore, pour rendre compte de cet ordre merveilleux et de la finalité qui semble s'y manifester, une « archée », une âme, une volonté inconsciente ? — Rien, sinon la parfaite inutilité d'une telle hypothèse. Les suppositions de ce genre ont pu avoir un semblant d'utilité quand les lois astronomiques n'étaient pas encore connues; à mesure que ces lois ont été découvertes, le domaine des causes occultes a reculé. Après avoir supposé avec le paganisme autant de causes mystérieuses qu'il y avait de mondes, on s'est contenté avec le christianisme d'en supposer une seule pour le monde entier. Descartes, voulant expliquer la première impulsion donnée à cet univers, admettait encore la « chiquenaude divine »; Newton ne l'admet plus que pour lancer les astres selon la tangente à leurs orbites, l'autre mouvement lui paraissant expliqué par la pesanteur; enfin Laplace n'a plus besoin

« de cette hypothèse. » Les métaphysiciens ont suivi une marche analogue à celle des savants, simplifiant de plus en plus et faisant de plus en plus l'économie de toutes les causes inutiles. A quoi bon, par exemple, un ange gardien extérieur et supérieur à chaque individu, pour veiller sur lui et le défendre contre le démon, si l'intelligence intérieure à chacun, si ses passions bonnes ou mauvaises, si son caractère, sa volonté et l'action du milieu suffisent à expliquer toutes ses déterminations et, qui plus est, toute sa destinée? De même, à quoi bon une Providence transcendante et extérieure à l'univers, si une Providence immanente suffit? De même encore, à quoi bon une Providence immanente, un dieu *inconscient* gouvernant le monde et la société humaine, si les actions des individus et leurs réactions mutuelles suffisent, avec la nature du milieu, pour tout expliquer? Or elles suffisent ou suffiront un jour, quand notre science sera plus complète.

On nous objectera que le mécanisme des détails n'empêche pas de supposer une Providence qui régirait l'ensemble. — Soit, mais alors ne la faites pas intervenir dans vos explications psychologiques ou historiques, car, si elle est partout pour votre foi, elle n'est par cela même nulle part pour la science. Quand vous vous rejetez en arrière pour éviter une chute, c'est votre mouvement — et la Providence — qui vous empêchent de tomber; quand vous prenez un fébrifuge, c'est la quinine et la Providence qui coupent votre fièvre; ajoutez-y alors, pour complaire à l'école de Montpellier, le principe vital, majordome de la

Providence préposé à notre corps; ajoutez-y même, pour complaire aux partisans de l'astrologie, l'influence des constellations ou de la lune. Sainte-Beuve disait : « M. de Montalembert et moi, nous mourrons de la même maladie; seulement, moi, je la tiens de la nature, et lui de la Providence. » M. de Hartmann tiendra les siennes de l'Inconscient; puissent-elles en être adoucies!

Quand même, sur une question donnée, notre science des causes naturelles ne serait jamais complète, nous n'aurions pas pour cela le droit de suppléer à notre ignorance par des hypothèses antiscientifiques. Mais, en ce qui concerne les âmes des peuples et le génie de l'histoire, l'explication naturelle est déjà achevée, sans qu'il soit besoin de faire appel au surnaturel ou au merveilleux. Tous les faits sociaux invoqués par les partisans d'une Providence consciente ou inconsciente ont leurs raisons bien simples dans le mécanisme physiologique et psychologique des sociétés. — Reprenons-les un à un. Il y a, dit-on d'abord, un consensus inconscient entre les individus, puisqu'ils font le bien de la société en cherchant leur bien propre. — Mais n'avons-nous pas vu que des cellules dont chacune agit pour soi peuvent cependant agir d'accord, parce que leurs intérêts sont partiellement communs et que l'une ressent le contre-coup de ce que les autres sentent? Puisqu'une coopération sympathique peut s'établir spontanément entre des cellules d'abord tout égoïstes, comment ne s'établirait-elle pas entre des êtres doués d'intelligence et qui comprennent combien ils ont besoin les

uns des autres? Si, même en recherchant mon bien propre, je contribue au bien de tous, il n'est pas nécessaire de supposer pour cela, avec M. de Hartmann, qu'il y a en moi une volonté inconsciente sous la volonté consciente; il suffit d'admettre que ma volonté veut en partie les mêmes objets que la volonté de tous. La prétendue volonté inconsciente n'est que l'ensemble des volontés de mes semblables et conséquemment l'ensemble de leurs consciences. Au reste, il n'est pas merveilleux qu'une coopération sympathique, résultat d'une communauté de climat, de coutumes, d'histoire, de croyances, existe entre les individus d'un peuple, car la sélection naturelle fait disparaître toute société dont les membres ne donnent pas le spectacle de cette coopération, comme elle fait disparaître tout organisme vivant dont les parties sont plus en lutte qu'en harmonie d'intérêts les unes avec les autres; un peuple livré à l'anarchie des égoïsmes est comme un monstre dont les membres se contrarient au lieu de s'aider et qui n'est pas né viable. Remarquons de plus combien il est exagéré de prétendre que les peuples agissent presque toujours sans se rendre compte du but qu'ils poursuivent et conséquemment sous l'empire d'une force inconsciente. Les auteurs des croisades savaient quel but ils poursuivaient; les auteurs des révolutions politiques, sociales ou religieuses le savaient mieux encore. « L'obscure impulsion » qui entraîne tout un peuple peut aussi bien être considérée comme une convention non formulée entre les consciences que comme une fin imposée par un principe inconscient. M. de Hart-

mann est obligé d'avouer lui-même que « les masses populaires n'agissent pas toujours par un emportement aveugle et sans avoir conscience de leur but ». — « Mais d'ordinaire, ajoute-t-il, le but qu'elles poursuivent est méprisable et insensé, et le véritable dessein auquel le genie de l'histoire fait servir toutes ces révolutions ne se révèle que plus tard. » Nous ne voyons pas que les réformes religieuses, morales, économiques, politiques et sociales, qui ont été le motif conscient des grands mouvements populaires, fussent des fins si méprisables ou si insensées; en tout cas, plus la civilisation avance, plus les buts que se proposent les peuples sont à la fois élevés et conscients : de là, par exemple, le caractère grandiose de la réforme protestante faite en vue de la rénovation religieuse, de la révolution française faite en vue de la liberté civile et politique. Hommes et nations finissent par faire du but de l'histoire leur propre but, sans qu'il y ait d'autre « génie de l'histoire » que leur propre conscience.

Pourtant, ajoute-t-on, la conscience ne saurait embrasser toutes les conséquences des actions et leurs effets les plus lointains, qui sont souvent les plus importants. — Sans doute, mais faut-il pour cela attribuer ces effets à une volonté inconsciente, tandis qu'ils résultent d'un concours de causes tout mécanique ou tout organique? Les alchimistes, en cherchant la pierre philosophale, ont découvert l'antimoine, le mercure et une foule de substances importantes : y avait-il une volonté inconsciente au fond de leurs creusets? La vraie explication de certains évènements historiques,

où une agitation d'abord désordonnée a produit finalement l'ordre et le progrès, est dans la loi des grands nombres et des moyennes, ainsi que dans la neutralisation mutuelle des effets à distance, — théorèmes qui n'ont rien de mystique. Agitez irrégulièrement, à l'une des extrémités, l'eau contenue dans un tuyau très long, vous aurez à l'autre extrémité des ondulations régulières : faut-il faire intervenir entre ces deux extrémités une force providentielle? Dans les jeux de hasard, les gains des particuliers n'empêchent point le gain final de la banque; admettra-t-on pour cela que la banque de Bade ou d'Ems a un ange gardien? Le nombre des mariages, des naissances, des morts, malgré la fantaisie individuelle, est constant chez un peuple, sans qu'il y ait un génie des mariages ou un génie de la mort, dont la volonté inconsciente s'imposerait aux consciences. Dans une assemblée politique, composée proportionnellement au nombre des citoyens, les volontés égoïstes des divers individus se font équilibre et se neutralisent approximativement, si bien qu'il suffit souvent d'un petit nombre de volontés désintéressées pour produire la majorité en faveur de la volonté vraiment générale; il n'est pas nécessaire de supposer pour cela que l'Esprit-Saint soit descendu au milieu de l'assemblée ou que l'âme inconsciente de la nation assiste aux débats comme un président invisible.

Quant à « l'instinct historique » des nations, il s'explique comme tous les autres instincts, non par une volonté inconsciente, mais par des coutumes héréditaires, par des traditions et des habitudes dont l'effet

subsiste sous les volontés changeantes comme un même esprit toujours présent. Il est des individus chez qui l'effet accumulé des tendances nationales se manifeste avec plus d'énergie et de clarté ; il en est dont la pensée propre traduit mieux la pensée de tous : ce sont les hommes de génie. Pour expliquer leur présence au moment nécessaire, — présence qui fait parfois défaut, — il suffit de remarquer que l'effort de tout un peuple est à son maximum d'énergie chez un ou plusieurs individus, qui se trouvent ainsi en avant sur les autres : quand la marée monte, il y a toujours une vague qui, soulevée par les autres et par son mouvement propre, monte plus haut et s'élance plus loin.

Qu'est-ce donc, en dernière analyse, que l'inconscient dans la société? — L'analogue de l'inconscient dans l'être vivant. Chez ce dernier, il n'y a de conscient que ce qui provoque une modification d'une certaine intensité dans l'organe central et dominateur, dans le cerveau. Aussi, lorsqu'un acte d'abord conscient a été répété un grand nombre de fois, les courants nerveux se creusent peu à peu un lit, façonnent peu à peu l'organisme de manière à rendre l'exécution plus facile, et il arrive un moment où l'acte est effectué par les centres secondaires sans qu'aucun ébranlement se propage dans le centre principal : l'acte est alors devenu inconscient, c'est-à-dire habituel et automatique. Les sensations plus ou moins nettes qui l'accompagnent n'existent plus que dans les centres secondaires, siège d'actions réflexes, et il n'arrive au cerveau qu'une sorte de murmure lointain et confus.

Maintenant, qu'une habitude ainsi formée et imprimée dans l'organisme se transmette par l'hérédité, elle deviendra instinct, selon la profonde doctrine de Lamarck, de Darwin et de Spencer. Le corps social, lui aussi, acquiert de la même façon ses habitudes et ses instincts. Il est une foule de changements qui s'accomplissent dans les centres individuels, dans les consciences particulières, sans aboutir à l'organe directeur, au gouvernement. Il en est aussi qui ont d'abord été connus et voulus par l'organe directeur, sous forme de *lois* et de déterminations politiques, et qui peu à peu, passant dans les mœurs des citoyens, deviennent habitude et *coutume*. Si même ces habitudes se transmettent par hérédité, comme c'est inévitable, elles deviennent les instincts nationaux, les tendances populaires et traditionnelles. L'inconscient n'est donc qu'un déplacement ou une dispersion de la conscience, qui, au lieu de se concentrer dans la partie directrice, se répand dans les parties dirigées. Ce qui est l'objet explicite d'un contrat général entre les citoyens est conscient; ce qui n'est objet que de contrats particuliers entre des individus n'est conscient que pour ces individus et reste inconscient pour le tout. A plus forte raison ce qui est inconscient pour les individus mêmes par l'effet de l'habitude et de l'hérédité demeure-t-il inconscient pour l'ensemble. Mais à l'origine de l'inconscient on retrouve toujours la conscience : il se réduit en réalité : 1° aux actes de conscience individuels; 2° à leurs effets organiques fixés peu à peu dans la race. Chez l'animal même, l'instinct fut en grande partie conscient à son origine, et laisse encore

une part notable à l'art et à l'éducation. Les hirondelles de nos jours savent mieux faire leurs nids que celles dont on retrouve les nids dans les ruines antiques; chaque hirondelle sait aussi modifier son travail selon la nature du milieu et les difficultés des circonstances. Chez l'homme, être raisonnable, le rôle de la conscience est encore plus manifeste dès l'origine. Aussi reprocherons-nous à M. Spencer lui-même, comme à M. de Hartmann, de n'avoir pas assez vu la part des volontés particulières dans ce qui est involontaire relativement au tout, d'avoir ainsi exagéré le rôle de l'inconscient et de l'instinctif dans les sociétés humaines, de n'avoir pas eu par cela même assez de foi dans l'éducation, dans la puissance des intelligences particulières ou des associations particulières pour modifier la marche et la « croissance » du tout, dans la puissance des gouvernements mêmes pour réaliser une plus haute justice ou un meilleur état social.

De plus, le mouvement de l'histoire accroît le volontaire dans les centres particuliers et dans le centre général. La conscience tend donc à prédominer dans la vie politique des nations, de manière à pénétrer tout, à éclairer tout. L'humanité finit par construire avec conscience sa propre histoire. Les hommes deviennent en même temps acteurs et spectateurs du drame historique. L'idée, par leur intermédiaire, se réalise en se concevant elle-même; elle se crée des organes généraux ou particuliers; elle s'incarne peu à peu dans la nation entière : l'inconscient, dans la société, est encore un produit de l'idée et de son action

efficace, une marque laissée dans l'organisme par la conscience même, et si sa part subsiste dans les mœurs, elle diminue dans les lois. Chaque nation acquiert ainsi d'elle-même, de sa volonté propre et de son but final, une conscience de plus en plus claire.

Il nous reste à étudier cette conscience même en sa nature intime et à examiner si, en même temps qu'elle est collective, elle offre les caractères d'une conscience individuelle. Dans ce cas, la nation serait encore, comme on l'a soutenu, une sorte de personnalité, constituée non plus par une âme inconsciente, mais par une conscience proprement dite. Question ardue, où il est nécessaire de nous engager. C'est une montée qui d'en bas paraît dure à gravir, mais du haut de laquelle la vue s'étend au loin.

II

LA CONSCIENCE DES SOCIÉTÉS. CARACTÈRE COLLECTIF DE LA CONSCIENCE INDIVIDUELLE ET DE LA CONSCIENCE SOCIALE.

La conscience, chez les êtres animés, se manifeste de deux manières et sous deux formes qu'on ne distingue généralement pas assez. En premier lieu, les diverses parties d'un organisme ont le sentiment ou, si l'on veut, la conscience plus ou mois vague du tout qu'elles forment; dans un annelé, par exemple, chaque anneau sent, puisque, après avoir été séparé des autres, il continue de sentir, et il sent le tout, puisque le mal fait au tout se transmet jusqu'à lui ; les divers membres de l'animal ont donc, sous la forme de sensations sympathiques, la conscience obscure de leur solidarité. En second lieu, dans chaque être animé, le tout a le sentiment ou la conscience plus ou moins claire de lui-même : par exemple, la tête d'un annelé est le siège d'une conscience centralisée, qui est celle de l'animal entier, et, chez les vertébrés supérieurs, cette conscience aboutit, en se réfléchissant, à l'idée du moi.

La première espèce de conscience, celle qui est diffuse et dispersée en toutes les parties de l'organisme,

existe évidemment dans les sociétés. Ce qui constitue même une société, à proprement parler, c'est précisément la conscience que les parties ont du tout qu'elles forment. Encore vague dans les simples peuplades, cette conscience existe à son plus haut degré dans les membres d'une nation, car chacun, outre la connaissance qu'il a de soi, a la connaissance des autres et de la nation elle-même ; bien plus, il sent plus ou moins le bien de tous comme son bien propre ; enfin il veut ce bien, il veut la nation comme il se veut lui-même. Rassemblez par la pensée ces sortes de points de contact entre les consciences, que n'empêche pas la distance dans l'espace, ces idées communes, ces communes aspirations, ces communes volontés, vous aurez l'équivalent des vibrations similaires et des perceptions similaires dont les cellules nerveuses sont le siège et qui font retentir dans chaque partie le malaise ou le bien-être du tout. Les cerveaux des citoyens d'une nation forment la masse nerveuse de cette nation.

Mais, si on trouve ainsi dispersée dans toutes les parties du corps social la conscience du tout qu'elles forment, faut-il individualiser et personnifier le tout lui-même en attribuant à la société une conscience de soi, analogue à la conscience centrale que l'individu a de sa propre individualité ? En d'autres termes, pour formuler exactement ce problème profond et difficile, la conscience que les citoyens ont de la société peut-elle être prise pour une conscience collective que la société aurait d'elle-même, auquel cas il faudrait dire que la société a un *moi*, au moins virtuel ?

C'est à cette dernière conclusion que semble aboutir le beau livre publié par M. Espinas, sur les sociétés animales, et dont on peut tirer grand profit pour l'étude des sociétés humaines. M. Spencer s'était borné à dire que toute société est, physiologiquement, un être vivant; M. Espinas va plus loin et dit : — « Une société est, il est vrai, un être vivant, mais qui se distingue des autres en ce qu'il est avant tout constitué par une conscience. Une société est une conscience vivante ou un organisme d'idées. » Une ruche, par exemple, outre qu'elle est au point de vue physiologique un animal collectif composé de plusieurs animaux, est encore au point de vue psychologique une conscience collective composée de plusieurs consciences. « Une fourmilière est à vrai dire une seule pensée en action, quoique diffuse, comme les diverses cellules et fibres d'un cerveau de mammifère. » Selon M. Espinas, il n'y a pas seulement, dans la fourmilière, un commun objet de pensée pour des consciences dont chacune demeurerait un sujet distinct; non, de l'identité de l'objet pensé par les fourmis, M. Espinas paraît conclure que les fourmis forment un seul et même être pensant, une seule et même conscience. Il étend ensuite cette conception à toutes les sociétés d'animaux. Les plus élevées sont les peuplades de singes, et ces peuplades ont, selon lui, une conscience collective à laquelle tous participent. La preuve qu'il en donne, c'est la solidarité même des divers membres, laquelle suppose à ses yeux l'unité de conscience. « Nous trouvons, dit-il, chez les membres d'une même peuplade une telle solidarité de sentiments, que la crainte d'un

extrême péril ne réussit pas toujours à en empêcher la manifestation. Leur attachement va jusqu'à la mort. Ne voit-on pas que cet entraînement irréfléchi serait impossible si le *moi* de chacun n'embrassait véritablement celui de tous les autres, si le sentiment que chacun a de lui-même n'était dominé par le sentiment qu'il a de la communauté? C'est qu'en effet la conscience chez les animaux n'est pas une chose absolue, indivisible; c'est une réalité, au contraire, capable de diffusion et de partage. » M. Espinas ajoute que la conscience collective se concentre et réside plus spécialement dans le « vieux mâle » ou guide gouvernant l'association. La subordination de tous, même des autres mâles, à ce chef unique chargé de veiller au salut commun est, aux yeux de M. Espinas, le caractère le plus important qui distingue les peuplades de singes et les rapproche des peuplades humaines. Cette subordination ne fait qu'exprimer et assurer le concours que chaque individu apporte aux autres ou la solidarité psychologique, par conséquent, au dire de l'auteur, la participation à une même conscience.

M. Espinas laisse entendre que cette théorie s'appliquerait plus exactement encore aux sociétés humaines, quoiqu'il n'ait pas voulu aborder cette question brûlante. « Nous n'avons pas à nous demander, dit-il, si les traces d'une fusion de consciences multiples en une seule se rencontrent dans l'humanité, si l'amour dans la famille, si le patriotisme dans l'État, si le mélange des sangs, des traditions, des idées, réalisent entre les âmes des hommes une communication effective et concentrent les activités éparses en foyers

distincts, capables à leur tour de se renvoyer leurs rayons. » Mais il est assez facile de deviner quelle est sur ces points l'opinion de l'auteur.

On le voit, dans la théorie que nous venons d'exposer, M. Espinas semble passer continuellement de la conscience que les parties ont du tout à la conscience plus ou moins rudimentaire que le tout aurait de soi ; de ce qu'une société est physiologiquement un organisme composé d'individus, et de ce que chacun de ces individus a une conscience, il s'empresse de conclure que la société elle-même a une conscience, « est une conscience collective ». Quelle est la valeur de cette thèse qui, populaire en Allemagne, est au premier abord si paradoxale pour un Français ?

On ne saurait démontrer rigoureusement l'identité psychologique de l'individu et de la société, de la « conscience individuelle » et de la « conscience sociale », sans faire voir d'abord que toute conscience individuelle est au fond une conscience collective, puis, inversement, que toute conscience collective ou sociale est elle-même individuelle, si bien qu'une société forme une véritable individualité psychologique, un véritable moi. Telles sont les deux parties essentielles de cette délicate argumentation. Rassemblons d'abord les raisons mises en avant pour établir le premier point ; complétons-les nous-même par des raisons nouvelles, et voyons ensuite s'il est légitime de passer du premier point au second.

Pour établir le caractère composé, multiple et en quelque sorte social de toute conscience, on considère d'abord la conscience dans les êtres inférieurs et en

son état de diffusion. Or il semble bien qu'elle y soit composée de plusieurs consciences. Coupez un ver en plusieurs tronçons, chacun d'eux a sa vie propre, sa sensibilité ; ne doit-il pas avoir par conséquent sa conscience plus ou moins obscure qui entrait dans la composition de la conscience totale? De même chez certains insectes. Coupez en trois tronçons la *mante religieuse*, chacun continuera à vivre, à se défendre avec ses pattes contre les attaques du dehors. Dans une sangsue, liez en avant et en arrière d'un ganglion les cordons qui l'unissent aux deux ganglions voisins, vous aurez donné naissance à un animal placé entre deux autres et ayant probablement une conscience fragmentaire, car les piqûres que vous lui ferez éprouver ne seront senties que par lui seul. Supprimez ensuite les nœuds, la conscience totale reparaîtra. C'est comme une corde d'un instrument de musique sur laquelle on appuie les doigts et qu'on divise ainsi en plusieurs cordes rendant des sons distincts : levez les doigts, tous les sons se fondent en un seul. Chaque zoonite d'un animal est donc le siège d'une conscience distincte qui, unie aux autres et pour ainsi dire consonant avec les autres, semble former la conscience totale. Dans le dernier et le plus rudimentaire des vertébrés, le petit poisson nommé *amphioxus*, il n'y a encore ni cerveau ni cervelet, et la moelle épinière, dit Carpenter, se compose d'une série de ganglions véritablement distincts bien que très rapprochés [1]. C'est un annelé qui devient vertébré. Chez les vertébrés supérieurs eux-mêmes nous savons qu'il faut admet-

1. *Principles of human physiology*, 7e édit., p. 514.

tre une sensibilité élémentaire, et conséquemment une conscience élémentaire répandue dans les différents ganglions, qui sont comme de petits cerveaux; mais la conscience directrice qui réside dans la tête n'est-elle pas dès lors, en grande partie, la résultante de toutes ces consciences particulières qui lui sont subordonnées? Dans les expériences de M. Bert dont nous avons déjà parlé, la conscience confuse qui résidait en un membre et apportait sa part à la conscience totale de l'animal passe par la greffe dans un autre animal : elle participe donc successivement à deux moi, à deux consciences.—De même qu'il peut y avoir ainsi composition, il peut y avoir encore décomposition de la conscience. La section des diverses parties de l'encéphale diminue l'intensité et la concentration de la conscience : le sentiment du moi s'affaiblit alors et disparaît. Dans le chien empoisonné par le *curare*, on voit s'isoler les diverses fonctions abolies l'une après l'autre; mais ensuite, si on pratique sur lui la respiration artificielle, on les voit reparaître successivement comme si la conscience même s'était décomposée et se recomposait. Les narcotiques produisent des effets analogues. L'anémique désespéré sent sa conscience s'écouler avec son sang; qu'on lui transfuse un sang nouveau, les cellules qui participaient tout à l'heure à la vie et à la conscience d'un autre être entrent dans sa vie propre et raniment sa conscience. Dans l'état normal, la nutrition est une transfusion perpétuelle : les parties se renouvellent, leurs relations subsistent, et toutes ces vies s'accordent au sein de la conscience totale. Celle-ci se croit absolu-

ment simple; n'est-elle point multiple sous bien des rapports? Il y a des phénomènes de chimie mentale, comme disent Hartley et Stuart Mill, dans lesquels on voit deux choses d'abord distinctes se confondre en une troisième qui paraît sans rapport avec les autres : que les couleurs de l'arc-en-ciel passent lentement sous vos yeux, elles vous sembleront distinctes; qu'elles tournent avec rapidité, les sensations des diverses couleurs viendront se fondre dans la sensation du blanc, qui ne ressemble à aucune autre. Où a lieu cette fusion, cette composition, sinon dans la conscience? Donc il y a dans la conscience des apparences d'unité produites par la variété même; une induction naturelle porte à se demander si l'unité apparente de la conscience entière n'est point une illusion. Combien de choses ainsi paraissaient simples, que l'analyse scientifique a résolues en une infinité d'éléments! La conscience, au moins en tant que centre des sensations ou *sensorium*, est comme un son qui semble unique et qui cependant renferme, premièrement une multitude de sons semblables, secondement une foule de sons formant avec les premiers des accords consonants, troisièmement une foule de dissonances qui, jointes aux consonances, déterminent le timbre caractéristique de l'ensemble. Une femme se reconnaît au timbre de sa voix; bien plus, nous reconnaissons tel individu déterminé au timbre particulier de sa parole. Le timbre est le caractère propre, l'individualité du son : s'il se saisissait lui-même, il serait la conscience du son, il serait son *moi*. — Comme nos perceptions et nos souvenirs, nos désirs et nos inclina-

tions semblent résulter de l'association d'une multitude de consciences élémentaires qui, entrant en société et combinant leurs tendances selon la loi du parallélogramme des forces, produisent un mouvement de l'ensemble dans une direction déterminée. Parfois nous nous sentons tristes ou gais sans savoir pourquoi ; parfois nous éprouvons une sourde irritation dont la raison nous échappe, une crainte secrète dont le motif reste ignoré : la conscience directrice saisit alors les effets sans apercevoir les causes. C'est que les causes sont des infiniment petits accumulés et associés qui finissent par produire un résultat visible, comme un amas d'étoiles dans le ciel produit une nébuleuse en apparence continue et indécomposable. Certaines tristesses vagues sont le résultat des sourds malaises qu'éprouvent les éléments composants dont notre organisme est la société. Certaines irritations d'humeur sont l'effet des colères accumulées de tout un peuple d'atomes frémissant en nous. Ce fait psychologique fournissait à Schopenhauer son explication de l'amour physique : les « homunculi » qui aspirent en nous à l'existence unissent alors leurs désirs de vie en un désir collectif, que la conscience aperçoit en elle et prend pour son désir propre. « La passion croissante de deux amants l'un pour l'autre n'est à proprement parler, dit Schopenhauer, que la volonté de vivre du nouvel individu qu'ils peuvent et veulent amener à la vie. » M. Renan dit à son tour d'après Schopenhauer : « L'individu adulte porte en lui des millions de consciences obscures, désirant être, aspirant à être, ayant le sentiment obscur des conditions de leur

développement, qui lui font partager leurs désirs, leurs tristesses. L'homme le plus vertueux ne peut empêcher que, dans les profondeurs de son organisation, des millions de créatures rudimentaires ne crient : — Nous voulons être. » En un mot, au moral comme au physique, c'est avec des infiniment petits qui sont imperceptibles que la nature forme des grandeurs perceptibles. Isis, pour tisser son voile, fait comme nos fileuses qui réunissent plusieurs fils de soie presque invisibles en un seul, puis en forment une chaîne, une trame, enfin un tissu éclatant aux regards.

Telles sont les principales raisons qui obligent à reconnaître, au sein de la conscience individuelle, les actions collectives d'une infinité de consciences associées. Les faits que nous venons d'énumérer prouvent avec certitude deux choses : 1° le caractère multiple et collectif des *conditions organiques* de la conscience; 2° le caractère également multiple des *objets* de la conscience, c'est-à-dire des perceptions, soit externes, soit internes, et des souvenirs. La conscience même, en tant que liée à ses conditions et appliquée à ses objets, est donc multiple.

Mais, dira-t-on, la conscience se saisit encore elle-même comme *sujet* sentant ou pensant, comme *moi;* elle a sous ce rapport une unité au moins de forme, et cette forme est durable, tandis que tout le reste change. Plus la conscience aperçoit de multiplicité, plus elle croit en même temps se voir une ; plus elle réussit à déployer devant ses propres yeux l'éventail bariolé des choses, plus elle croit avoir le sentiment

de son opposition aux choses mêmes qu'elle contemple; après s'être dispersée dans les objets, elle semble se concentrer en elle-même comme sujet. — Assurément; mais en ayant conscience de ce qui caractérise notre moi, de ce qui l'empêche d'être une forme abstraite et commune à tous les êtres pensants, en un mot de ce qui fait notre personnalité, avons-nous conscience d'autre chose que d'une constitution subjective résultant de relations infiniment complexes entre les éléments de notre organisme? Récemment encore, comme on sait, les docteurs Azam et Bouchut ont observé des cas dans lesquels une même personne vit alternativement de deux vies, l'une normale, l'autre anormale; le passage de la première vie à la seconde a lieu par une crise de sommeil, après laquelle la personne se réveille tout autre qu'auparavant, avec des modifications dans le caractère et surtout dans le souvenir. Pendant une des deux périodes, elle est d'un caractère gai; pendant l'autre, elle est d'un caractère triste; tantôt elle sait coudre; tantôt elle ne le sait plus. Pendant l'une des deux vies, elle ne se souvient que des évènements qui ont rempli cette période; pendant l'autre, elle se souvient à la fois de sa double histoire. Chez une de ces personnes, qui vit encore, Félida de Bordeaux, la période anormale est peu à peu devenue la plus fréquente, et l'autre vie n'est revenue que par courts accès; bientôt cette dernière aura disparu pour faire place à l'autre, et l'existence exceptionnelle sera ainsi devenue l'existence régulière. On dirait deux personnes, deux moi, ou tout au moins deux caractères substitués l'un à

l'autre. Le cerveau est en ce cas comme ces boîtes à musique où il suffit de tourner un ressort pour qu'un air succède à un air tout différent. Ajoutons que cette même personne, quand elle est dans l'une quelconque de ces deux périodes, soutient qu'elle possède alors parfaitement toute sa raison, et que c'est la vie où elle se trouve actuellement qui est la vraie. On peut sans doute supposer toujours un moi commun qui embrasse les deux caractères différents; mais ce moi commun s'explique suffisamment par le fait que la personne a un seul cerveau, qui doit en définitive produire une centralisation finale. On a observé récemment deux jeunes filles soudées l'une à l'autre par la hanche, comme les frères siamois; chacune sent le mal qu'on fait aux jambes de l'autre, mais ne sent pas le mal qu'on fait au bras ou à l'épaule de l'autre, qui se trouvent au-dessus de la soudure. Supposez les deux sœurs unies par le haut du dos, elles sentiront les bras l'une de l'autre; supposez-les unies par la tête, la fusion sera plus complète; et si vous soudiez les deux cerveaux, si vous les rapprochiez suffisamment, l'induction fait croire que vous finiriez par fondre les deux moi en une seule conscience.

Sans vouloir aborder le côté métaphysique du problème, nous devons reconnaître qu'au point de vue physiologique et psychologique, l'unité apparente du sujet (qui d'ailleurs arrive parfois à se croire lui-même double ou triple) trouve une explication fort probable dans le simple jeu des sensations, des images, des pensées, qui arrivent à coïncider en une forme commune, celle du *moi*. Nous admettons d'abord,

pour notre part, qu'il y a en toute chose, et principalement dans tous les éléments d'un corps vivant (par exemple les cellules cérébrales), une possibilité de sentir, et en quelque sorte de se sentir sentir. En d'autres termes, il y a partout de la conscience plus ou moins latente, il y a partout du subjectif, parce que tout ce qui est et surtout ce qui vit doit se sentir être et se sentir vivre. En second lieu, tout le monde est obligé d'admettre que lès cellules d'un corps vivant peuvent (par quelque moyen que ce soit) se transmettre l'une à l'autre le mouvement et la sensation : le cerveau souffre quand la main souffre. Comment a lieu cette communication entre les êtres, qui a tant tourmenté l'ancienne ontologie? On ne le sait, mais c'est une difficulté commune à tous les systèmes, et il faut bien admettre le fait alors même qu'on ignore l'explication. Ces deux principes posés, nous croyons qu'on en peut tirer la conclusion suivante : — Dans le cerveau, appareil multiplicateur et condensateur, toutes les cellules cérébrales doivent en même temps 1° sentir, 2° sentir qu'elles sentent; de plus, elles doivent se transmettre l'une à l'autre cette conscience plus ou moins vague, puisqu'elles se transmettent l'une à l'autre le plaisir ou la douleur avec le mouvement. Le résultat de cette action simultanée des milliards de cellules cérébrales se fond en une conscience totale infiniment plus intense que toutes les consciences composantes, mais au fond de même nature et de même forme. Le cerveau est un stéréoscope où viennent coïncider non seulement deux images, mais des millions d'images similaires qui forment, par leur

superposition, un seul et même personnage, moi. De même que le stéréoscope produit l'apparence de trois dimensions où il n'y en a que deux, de même le mécanisme cérébral produit l'apparence de la multiplicité dans les objets et de l'unité dans le sujet. Voilà ce que nous croyons bien difficile de ne pas concéder au naturalisme.

L'idéalisme n'en conserve pas moins une certaine part de vérité. Sans doute le moi ne peut être scientifiquement considéré comme une *substance* inintelligible cachée sous les phénomènes, selon la conception de l'ontologie classique. Mais, s'il n'est qu'une résultante, une forme intérieure de la pensée, c'est-à-dire en définitive de la vie, cette forme, une fois produite, n'en est pas moins capable de se subordonner l'organisme entier; elle en appelle, pour ainsi dire, à soi toutes les puissances, elle les coordonne en vue de soi et y marque son empreinte. Dès lors nous pouvons, sans sortir du domaine de la science positive, appliquer au moi cette théorie des idées directrices dont nous avons, en chaque question philosophique, essayé de montrer le rôle. Comme la liberté morale, comme le droit, comme l'égalité, le moi ou l'individualité est une idée qui, par un perpétuel progrès, se réalise elle-même en se concevant, en croyant à sa propre réalité. C'est, en d'autres termes, un type d'action, un idéal qui tend sans cesse à passer de l'intelligence dans la réalité. Que je cesse de croire à moi-même, à mon moi et à mon activité personnelle, aussitôt cette activité s'affaisse et je redeviens de plus en plus dépendant des influences extérieures. Au contraire, dès que je crois

être et être moi-même, je suis de plus en plus et je manifeste de plus en plus mon individualité distincte. Le moi se fait en se pensant. Par la réflexion sur soi, il multiplie sa puissance efficace, se pose de plus en plus en face de tout le reste, et s'oppose de plus en plus tout ce qui n'est pas lui. Il est un produit de l'évolution, sans doute ; mais, une fois produit, il devient à son tour cause d'une évolution nouvelle. L'organisme, auparavant sans unité véritable, se suspend à cette unité qui le domine ; les tendances et les instincts auparavant en lutte prennent désormais des directions convergentes ; le caractère individuel, avec son originalité, s'accuse, se détermine au dedans, se manifeste au dehors. Chaque idée dominante est un centre de vie et d'action, qui produit le même effet que la monade dominante de Leibniz. C'est, encore une fois, que toute idée est en même temps une force, par conséquent un fait. Aussi peut-on dire que le *moi* est tout ensemble idée et fait. Nous ne prétendons pas que le moi soit une « âme », un atome psychique, un être spirituel ; nous nous bornons à la vérité positive et expérimentale en disant qu'il est une idée dominatrice et un fait dominateur. Ajoutons que, par la sélection naturelle, l'idée du moi ne peut manquer de l'emporter en nous sur toutes les autres idées, car elle est la plus utile à l'être vivant pour sa conservation et son développement, la plus nécessaire aussi pour le progrès de sa pensée et l'exercice de sa volonté. Aussi l'hérédité doit-elle nous transmettre, parmi les tendances les plus indispensables à la race et les plus constantes, la tendance à nous représenter

notre *moi* comme une individualité une et durable. C'est ce qui fait qu'il nous est aussi impossible de ne pas placer nos sensations dans notre moi que de ne pas situer les objets dans l'espace extérieur. Ce sont là des idées qui tiennent à notre constitution héréditaire et qui sont innées en ce sens.

Maintenant, au-dessus de ce que le naturalisme et l'idéalisme peuvent admettre en commun dans le domaine de la science, le métaphysicien reste libre de supposer quelque chose de plus. Il lui est permis d'admettre qu'il y a, dans le fond de la réalité, quelque chose qui correspond à cette forme du moi. Si le moi est une forme de l'organisme et une idée de la conscience, ce n'est pas à dire pour cela qu'il ne puisse avoir aucune réalité métaphysique : car tout est à la fois formel et réel dans la nature; la conscience, avec sa réduction au moi, est la forme des formes; libre au métaphysicien de croire qu'elle est aussi en nous la réalité des réalités, d'autant que tout le reste n'est connu que par elle et ne se réalise pour nous qu'en elle. Au lieu d'y voir simplement la résultante de toutes les petites consciences élémentaires, on peut encore se la représenter comme produite par le développement supérieur d'une des consciences particulières qui concourent à l'ensemble, comme une sorte de conscience dominante. Le chef d'orchestre, parce qu'il dirige toute la société d'exécutants et concourt ainsi à l'harmonie de l'ensemble, ne perd pas pour cela son individualité propre. Peut-être se passe-t-il quelque chose d'analogue dans les êtres vivants.

En résumé, la conscience est physiologiquement

un phénomène de composition, psychologiquement une forme simple, métaphysiquement un mode incompréhensible de la réalité qu'on peut concevoir de deux manières, l'une spirituelle, l'autre matérielle. D'une part il semble bien qu'il faille admettre, avec les spiritualistes, des consciences élémentaires qui soient vraiment individuelles, car, si chaque conscience n'était qu'une société d'autres consciences, si chacune de celles-ci était encore une société, et ainsi de suite à l'infini, on aboutirait à des sociétés de sociétés, à des collections de collections, à des nombres qui s'envelopperaient indéfiniment l'un l'autre sans unités réelles. D'autre part les matérialistes diront: Comment se représenter et où placer ces consciences élémentaires, puisque tout dans la nature est continu, divisible à l'infini, et que l'atome ou la monade semble une conception illusoire? Il y a là une antinomie métaphysique que nous nous contentons de signaler.

On voit que le champ est ouvert aux hypothèses métaphysiques. Faut-il édifier la sociologie scientifique sur l'une ou sur l'autre et inscrire parmi les prémisses de cette science, soit la radicale multiplicité, soit la radicale simplicité de toute conscience? — Non; nous croyons, pour notre part, que la science sociale peut et doit s'édifier sur des bases positives en dehors de toute ontologie. Ce qui l'intéresse dans cette question et ce que nous avons voulu mettre en lumière, c'est le double phénomène de composition et de simplicité apparente que peut produire dans la conscience

une société d'organismes élémentaires formant un même tout. Cette sorte de conscience collective est un fait psychologique et sociologique de haut intérêt, que M. Espinas a eu raison de montrer, qu'il n'a du reste pas encore assez mis hors de doute et auquel surtout il a eu le tort, selon nous, de mêler trop de conclusions métaphysiques. C'est principalement dans l'application de la théorie aux sociétés d'animaux ou d'hommes que ce défaut deviendra sensible.

III

LA CONSCIENCE SOCIALE EST-ELLE UNE CONSCIENCE INDIVIDUELLE ?

On peut admettre, avec MM. Hæckel, de Hartmann, Renan, Espinas et Schæffle, que toute conscience individuelle est, au point de vue de la physiologie et de la psychologie purement expérimentales, une conscience collective, une conscience de consciences, une conscience sociale; mais on n'a pas encore pour cela le droit de dire inversement avec eux : — Toute conscience sociale est une conscience individuelle, toute société est psychologiquement un grand individu qui existe pour lui-même. C'est, on s'en souvient, la seconde proposition, et la plus importante, de ceux qui identifient absolument les individualités et les sociétés[1]. Pour passer de la première proposition à la

1. « Les consciences sociales deviennent de plus en plus concentrées et de plus en plus énergiques. Elles existent *pour elles-mêmes* et, par là, doivent être comptées parmi les plus hautes des réalités. Descartes voit dans la conscience que le moi a de lui-même la preuve la plus irrécusable de notre existence, c'est-à-dire que, pour lui, l'être qui se pense est le seul véritablement réel... Non seulement donc les sociétés sont réelles comme ensemble de phénomènes réguliers, mais elles sont réelles encore comme consciences existant en elles-mêmes et pour elles-mêmes. » Espinas, *des Sociétés animales*, p. 540.

seconde, des moyens termes sont évidemment nécessaires, et il importe d'en contrôler l'exacte valeur.

Selon M. Espinas, la famille est le premier de ces moyens termes, et le plus frappant. Là nous voyons d'abord une seule conscience devenir plusieurs, et plusieurs devenir une seule. Le père, en effet, d'après M. Espinas, transmet à son enfant, avec le germe de vie, un germe de conscience, c'est-à-dire une des consciences élémentaires qui entraient dans la composition de sa conscience générale. La mère, de son côté, contribue à la formation de cette conscience nouvelle de l'enfant. Objecte-t-on que le fœtus et la mère ont deux consciences? — Oui sans doute, à la fin, répond M. Espinas; mais en est-il ainsi au début? Et à quel moment précis la distinction des deux consciences a-t-elle lieu dans le ventre de la mère? « Question embarrassante, si le principe qui anime chacun d'eux est un atome psychique. »

Il faut peut-être répondre qu'il y avait dès l'origine deux centres de conscience possibles, l'un déjà développé, l'autre capable de développement, et que la conscience de l'enfant n'est pas pour cela une « partie » de la conscience propre de la mère. De même deux fœtus peuvent se souder en un seul dans le sein maternel et aboutir, selon qu'ils seront plus ou moins développés et que la soudure sera plus ou moins complète, soit à une seule conscience, soit à deux. Mais ici encore il y a des centres virtuels de conscience qui peuvent tantôt se développer parallèlement, tantôt s'entraver l'un l'autre, si bien qu'un seul se développe et que l'autre demeure virtuel. M. Espinas conclut

avec un peu de précipitation, ce semble, que la génération est « un phénomène de scissiparité transporté dans la conscience. » Scissiparité dans l'organisme, dont les diverses parties renfermaient des consciences élémentaires, soit; mais scissiparité dans la conscience personnelle du père ou de la mère, c'est ce qui demeure fort hypothétique. On peut, il est vrai, invoquer à l'appui de cette hypothèse les phénomènes d'hérédité et d'atavisme, qui font reparaître chez les enfants les traits reconnaissables du caractère de leurs aïeux, comme si les consciences des enfants étaient des fragments détachés de la conscience des pères; mais ces phénomènes s'expliquent suffisamment par l'empreinte que les germes ont nécessairement reçue de l'organisme où ils furent élaborés. Il suffit, pour qu'un être en reproduise un autre, que le premier ait vécu dans le même courant de vie que le second, dont il a pris ainsi la forme, et il n'est pas nécessaire de supposer que la conscience de l'un ait fait réellement partie de la conscience de l'autre.

Au reste, M. Espinas, après avoir représenté la génération comme une scission des consciences, aboutit ensuite à affirmer la fusion ultérieure de ces mêmes consciences, l'unité finale des membres de la famille. Selon lui, nous voyons dans la famille plusieurs consciences redevenir une seule, par l'amour mutuel des membres qui les fond en un même moi. Père, mère, enfants, ne forment en réalité, pour M. Espinas comme pour M. Schæffle et M. Jæger, qu'une individualité unique, qu'une unité en plusieurs personnes. Chez les animaux, par exemple, « le mâle et la femelle,

sans cesse occupés, pendant un temps de l'année tout au moins, de représentations dont ils sont l'objet réciproque, ont *à proprement parler* une seule et même conscience en deux foyers correspondants. La correspondance de ces deux foyers conjugués est le lien qui fait de ces deux individualités partielles incomplètes une individualité déjà plus capable de se suffire, laquelle les embrasse toutes deux, du moins momentanément. C'est l'extension de cette société aux jeunes issus d'elle qui l'achèvera et la scellera en la perpétuant [1]. » Nous craignons que la métaphore scientifique ne soit prise ici trop au pied de la lettre; les membres d'une même famille, dit M. Espinas, forment « *à proprement parler* une seule et même conscience »; est-ce admissible? Que la conscience considérée en son fond absolu et métaphysique soit ou ne soit pas composée, toujours est-il que, pour constituer psychologiquement « une seule et même conscience », une conscience unique et individuelle, il faut un degré de concentration qui aboutisse à un sujet disant *moi*. Ce *moi* peut être une simple apparence, semblable à ces images que le jeu de certains miroirs projette en un foyer, un simple spectre comme celui qu'on fait *apparaître* sur un théâtre; mais toujours est-il que c'est ce sujet, ce *moi*, ce spectre intérieur, qui fait pratiquement l'unité et l'individualité de la conscience. Là où diverses consciences ne sont pas assez fondues pour s'apparaître à elles-mêmes comme une seule conscience, pour dire non plus *nous*, mais *moi*, là où quelque mystérieuse disposi-

1. *Des Sociétés animales*, p. 161,

tion de la fantasmagorie intérieure n'a pas rapproché les *foyers conjugués* de manière à les confondre en un seul, il y a une société, non une individualité. Deux amants ont beau s'adorer jusqu'à ne vivre que l'un pour l'autre, l'un par l'autre, l'un près de l'autre, ils n'arrivent jamais jusqu'à se persuader qu'ils sont un seul et même sujet pensant, une seule conscience au sens propre du mot: ils disent toujours *nous* et non pas *moi*. M. Espinas oppose, en un beau langage, sa conception à celle des « monades fermées » de Leibniz: « Ce sont des monades sans doute, dit-il, que les êtres doués de pensée et de sentiment; mais ces monades sont ouvertes et communiquent; elles ont jour les unes sur les autres et par là se renvoient, tantôt par minces rayons, tantôt en larges ondes, la lumière et le mouvement. » Nous aussi nous croyons qu'on exagère l'impénétrabilité des consciences et qu'en général la notion même d'impénétrabilité est toute relative, puisque la communication mutuelle et l'action réciproque font la vie même de l'univers; mais nous croyons aussi que dans l'union même des consciences humaines la pluralité persiste, que l'unité sans la pluralité et la pluralité sans l'unité sont également des notions incomplètes, des abstractions logiques dont la réalité se joue. Il est possible que deux consciences puissent devenir absolument transparentes l'une pour l'autre; mais il est probable qu'en même temps elles se verraient toujours *deux*. On peut faire à ce sujet bien des hypothèses et bien des rêveries métaphysiques; au point de vue positif et expérimental, il n'y a pas d'exemple de deux *moi*

confondus en un seul par une simple association des individus pour une vie commune. Une telle fusion, si elle est possible, ne pourrait se faire que par une fusion des encéphales.

M. Espinas essaye cependant de justifier son hypothèse. Pour cela, il réduit la conscience à deux groupes de simples phénomènes, les représentations et les impulsions, et comme, selon lui, ces phénomènes sont au plus haut degré *communicables*, « susceptibles de diffusion et de partage, » il en conclut que la conscience même peut se partager. — Mais, répondrons-nous, c'est métaphoriquement et non au propre que les représentations et impulsions sont communicables. Il n'y a pas un véritable *échange* entre nos consciences quand je vous communique une idée, car l'idée que je vous donne, je ne la perds pas pour cela. Je garde aussi toutes les fibres de mon cerveau. — « Une perception, dit M. Espinas, passe par les signes d'une conscience en une autre. » Oui, en un sens métaphorique; mais cette nécessité même des signes prouve que chacune des consciences, et même des perceptions, est restée en soi sans passer réellement en autrui. Quand j'envoie une dépêche à un ami, ce n'est pas une partie de ma conscience ni de ma cervelle qui suit les fils télégraphiques pour aller se fondre avec la sienne. M. Espinas, passant de la communication des idées à celle des sentiments, ajoute : « N'avons-nous pas vu la sympathie et l'antipathie, la satisfaction et la colère, la sécurité et l'inquiétude, l'élan vers un but désiré ou l'entraînement de la fuite passer de proche en proche dans les individus d'une

agglomération permanente ou s'y répandre instantanément sur le signe d'un chef, par exemple dans les familles d'abeilles ou de fourmis? » Sans doute, mais là encore ce ne sont pas les sentiments eux-mêmes qui ont passé des uns aux autres ; chaque être s'est enflammé à son tour et pour son compte sans sortir de sa propre conscience. De même les grains de poudre placés l'un à côté de l'autre s'allument l'un après l'autre, mais chacun à part, et forment une traînée de flamme. « Si les éléments essentiels de la conscience, conclut M. Espinas, s'ajoutent et s'accumulent d'une conscience à l'autre, » — il faudrait dire : se répètent et se reproduisent, — « comment la conscience elle-même, prise dans son ensemble, ne serait-elle pas l'objet d'une participation collective? » — Cette conclusion dépasse de beaucoup les prémisses : de ce que plusieurs consciences peuvent participer aux mêmes *objets* de pensée et de sentiment, il ne s'ensuit pas qu'elles puissent former un seul et même *sujet*, ce qui supposerait, encore une fois, la juxtaposition des cerveaux. En fait nous ne voyons pas le *moi* passer d'un être à l'autre comme ces « espèces » des scolastiques qui se promenaient de substance en substance. M. Espinas répond en dernier lieu : « Assurément il y a dans chaque animal quelque chose de plus que ses modifications communicables; il y a une substance permanente qui lui appartient en propre et qui ne peut être considérée comme un objet d'échange sans une évidente contradiction; » mais cette substance, ajoute-t-il, « est la structure organique elle-même, qui, sous les mêmes conditions, inévitablement

spéciales à chacun des individus, s'est déterminée d'une certaine manière pour toute la vie de chacun d'eux. » A la bonne heure; on ne saurait mieux dire, et nous croyons que tel est effectivement le fondement organique du *moi* et de la conscience; mais de cela même nous concluons que les consciences demeurent en réalité distinctes comme les organismes, que les membres d'une même famille, tant qu'ils n'auront pas un seul cerveau, n'auront pas une seule conscience, un seul *moi* apparent, et ne formeront point une individualité psychologique.

Ce que nous venons de dire pour la prétendue « conscience individuelle de la famille » s'applique aussi à la conscience individuelle de la société, — qu'il s'agisse d'une peuplade d'animaux ou d'un peuple d'hommes. Ici encore nous avons devant nous des consciences toujours distinctes comme sujets, quoique poursuivant les mêmes objets, par conséquent des individus ayant la conscience d'eux-mêmes, et non une collectivité ayant la conscience de soi. C'est cependant à la réalité de cette conscience sociale que M. Espinas espère aboutir. Sa théorie est de celles qu'il ne faut pas pousser trop loin, sous peine de donner prise à des objections trop faciles. De ce que l'organisme de l'individu est composé de plusieurs individus, de plusieurs centres nerveux de conscience différemment développés, s'ensuit-il qu'il suffise d'associer des individus, d'en former des peuplades ou des États pour produire un être nouveau, une conscience nouvelle, un nouveau *moi* au moins virtuel? Tout concours vers une même fin entraîne-t-il cette « participation à une

conscience collective? » Où faudra-t-il faire commencer où faudra-t-il faire finir l'individualité collective? M. Espinas ne s'est pas suffisamment expliqué sur ce point. Il est clair qu'il ne donnera pas le nom d'individualité psychologique à un groupement artificiel et transitoire. Le cavalier et son cheval, le chasseur et son chien, ardents à la poursuite du même but, composent-ils une conscience d'hippocentaure ou de tout autre être double? Les voyageurs rassemblés dans un train de chemin de fer tendant au même point constituent-ils une sorte d'organisme annelé, dont les anneaux seraient les wagons? La *raison sociale* d'une compagnie industrielle est-elle une conscience sociale? Le régiment de soldats que poussent dans la bataille une même pensée et une même colère forme-t-il — comme les guêpes entraînées par une fureur sympathique que M. Espinas a supérieurement décrite — un seul corps et une seule conscience? M. Espinas répondra certainement par la négative. Que chaque soldat ait conscience des mêmes *objets* que les autres, soit; mais que tous forment un seul et même *sujet* conscient, c'est ce qui est évidemment faux. Écartons donc les groupements artificiels pour réserver le nom de conscience collective aux groupements naturels, comme les familles, les peuplades et les États. Mais, ici même, où faire commencer l'individualité? Selon M. Espinas, « s'il s'agit de la famille. les unions annuelles sont autant de sociétés distinctes. Les unions durables ont une individualité aussi nettement définie[1]. » Il

1 Page 513.

semblerait d'après cela qu'il faut au moins un an pour opérer la fusion des consciences ; une union d'un jour ne constitue pas une individualité, mais une union annuelle a la vertu de fondre deux êtres en un. Voilà qui est bien difficile à saisir. Ce n'est pas tout. Certains naturalistes, entraînés jusqu'au bout par la logique dans cette même voie où M. Espinas s'engage, en sont venus à considérer toute famille vivant à travers les siècles, conséquemment toute espèce animale, toute race, comme un seul individu. Et puisque les espèces viennent les unes des autres, le règne animal tout entier n'est qu'un grand individu. M. Espinas repousse cette conséquence pour les animaux, mais il reconnaît que les « espèces et les races » peuvent devenir « des entités réelles chez des êtres capables de conserver de longues traditions et de former des consciences sociales très compréhensives... On conçoit une société qui serait aux plus hautes peuplades ce que celles-ci sont aux infusoires agrégés. » C'est donc en définitive au temps et au progrès de l'organisation sociale que M. Espinas mesure la réalité des consciences sociales ; mais, prise en ce sens, la « conscience collective » est-elle autre chose qu'une image désignant la solidarité plus ou moins étroite des membres d'un État ? Peut-on croire que des siècles accumulés aient la vertu de faire apparaître un *sujet* collectif là où il n'y avait auparavant que des sujets particuliers et distincts ?

Les théories naturalistes touchent ici aux théories mystiques. Nous en avons vu plus haut un autre exemple chez M. Jæger, qui tend aussi à considérer tout

État formé d'individus de même race comme une grande individualité psychologique[1]. C'est, on s'en souvient, ce qu'il appelle les États formés par *génération* (comme l'Allemagne), en opposition aux États formés par agrégation (comme les États-Unis et la Suisse) : ces derniers, n'ayant leur lien que dans la volonté des individus, sont à ses yeux des formes inférieures de l'individualité sociale où les consciences demeurent encore séparées : voilà pourquoi leur organisation politique est, soit la république, soit la fédération, soit le despotisme ; au contraire, les États de même race constituent un seul et même être, une seule et même conscience; eux seuls peuvent atteindre la monarchie constitutionnelle. Voilà ce qu'on lit dans un *Manuel de zoologie;* voilà, répétons-le, comment la politique envahit et fausse jusqu'à l'histoire naturelle. Il est facile de pousser cette théorie jusqu'à ses conséquences légitimes et de soutenir que l'Allemagne, en reprenant l'Alsace et la Lorraine, n'a fait que reprendre un des membres de la grande individualité germanique, que le rattacher à la grande conscience collective de la race, qui se personnifie dans l'empereur d'Allemagne. Est-ce là de la science sérieuse ou de la fantaisie politico-métaphysique? Qui empêchera les socialistes allemands, à leur tour, de s'appuyer sur les mêmes théories ou les mêmes métaphores pour prétendre que la société entière doit former une seule et même conscience sociale et qu'il faut supprimer les

1. Voir livre II, *Classification des organismes sociaux.*

obstacles à la fusion des consciences, à commencer par l'empereur d'Allemagne?

Qu'ils soient de *génération* ou d'*agrégation*, les États n'en offrent pas moins des volontés distinctes, unies par des liens non seulement naturels, mais encore et surtout conventionnels ou contractuels. La solidarité des centres différents de conscience dans les États humains ou dans les peuplades d'animaux, peut être très étroite et même indissoluble; elle n'entraîne pas pour cela une conscience unique ou une complète fusion des consciences. Encore une fois, ce qui constitue essentiellement une société proprement dite, c'est d'être composée de *sujets* sentants, pensants et actifs, de sujets ayant un *moi* plus ou moins conscient et réfléchi. Dès lors la conscience sociale ne peut exister comme sujet se pensant lui-même, puisque son caractère de généralité est incompatible avec le caractère individuel de toute conscience ayant un moi. Où donc la conscience d'une société, par exemple de la France, pourrait-elle exister comme *sujet* se pensant lui-même? — A cette question deux réponses seulement sont possibles. La première, c'est que la conscience sociale, soit chez les animaux, soit chez les hommes, existe dans ce qu'on pourrait appeler la tête de la société, dans les chefs où elle se personnifie; la seconde, c'est qu'elle est immanente à tous les individus de la société. M. Jæger, dans son *Manuel de zoologie*, distingue en effet les sociétés *céphalées* ou ayant une tête (c'est-à-dire un chef), et les sociétés *acéphales*. Inutile d'ajouter qu'en bon zoologiste il préfère les premières, et c'est une des raisons

pour lesquelles la monarchie lui semble le chef-d'œuvre de la « biologie » humaine [1].

Examinons d'abord cette première hypothèse de la conscience *céphalée*. Pour commencer par les animaux, la conscience collective d'une peuplade de singes existe dans le vieux mâle auquel tous les autres sont subordonnés et qui personnifie la peuplade entière. On invoque à l'appui tous les faits de subordination et de dévouement relatés plus haut. A vrai dire, que prouvent ces faits? Ils font voir simplement que la conscience de la solidarité est très développée chez les singes et encore plus chez le vieux singe qui sert de chef. Mais en même temps la conscience individuelle est déjà très distincte chez ces animaux : le *moi* et le *nous* sont également présents à l'intelligence de chacun d'eux. Nous ne trouvons donc pas là une conscience sociale proprement dite, inhérente à un ou plusieurs chefs comme à un cerveau, et nous ne pouvons prendre que comme des métaphores les expressions où on personnifie la conscience de la peuplade dans son chef, comme celles de M. Jæger sur les « individualités sociales *céphalées*. » Pour passer maintenant des sociétés animales aux sociétés humaines, dirons-nous avec M. Jæger et avec M. Renan que la conscience nationale a son siège chez ceux qui gouvernent une nation? « La royauté, dit l'auteur des *Dialogues philosophiques*, nous montre une nation concentrée en un individu ou, si l'on veut, en une famille, et atteignant par là le plus haut degré de conscience nationale, vu

1. Nous n'avons pas besoin de dire que M. Espinas, pour son compte, n'est nullement partisan du pouvoir personnel.

qu'aucune conscience n'égale celle qui résulte d'un cerveau, fût-il médiocre. » La réflexion est étrange. On peut répondre d'abord qu'une assemblée de représentants qui gouvernent une nation est une réunion de cerveaux, et puisque M. Renan pense avec raison qu'aucune conscience n'égale celle qui résulte d'un cerveau, même médiocre, le concours de plusieurs cerveaux, dont beaucoup ne sont pas médiocres et sont même supérieurs, n'est pas un si mauvais moyen de « personnaliser » la conscience nationale. M. Renan place-t-il donc son idéal politique dans quelque chose d'analogue au pouvoir du vieux singe sur sa peuplade, et faut-il admettre que la conscience sociale des singes est mieux représentée par ce cerveau de monarque, qui n'a même pas auprès de lui le ministère « constitionnel » de M. Jæger, que la conscience sociale des hommes par les ministres et par les chambres ? Cette politique tirée de l'histoire naturelle ne nous semble ni plus scientifique ni moins métaphorique que la politique tirée de l'Écriture sainte. C'est une mythologie analogue à la doctrine du droit divin que de se figurer des hommes qui auraient le privilège de porter en eux la conscience de leur nation ou de leur race. Si cette conscience collective existe quelque part, c'est dans tous les individus que nous devons la chercher.

Revenons donc aux individus. Est-ce enfin en eux, comme le croit M. Espinas, que la société ou la nation se pense elle-même et existe comme *sujet ?* — Oui, à parler par figures, non à parler au sens propre. Dire que la société, par exemple la France,

se pense dans ses membres, c'est simplement dire que les membres se pensent les uns les autres, sont objets de pensée l'un pour l'autre; mais comme en définitive les Français n'ont point un seul et même cerveau, ils n'ont pas davantage une seule et même conscience. Là encore la réalité de la conscience sociale nous échappe, et nous ne trouvons toujours devant nous que des consciences individuelles.

Il y aurait bien une sorte de biais par où on pourrait venir au secours de la thèse que nous discutons. On pourrait soutenir cette opinion radicale que l'individu même, en croyant avoir conscience de soi, n'a réellement conscience que de la société. Et, en effet, qu'avons-nous en propre, que tenons-nous de nous-mêmes? Rien ou presque rien. Notre langue vient de la société, notre éducation vient de la société; nos penchants instinctifs, notre caractère prétendu personnel sont un héritage de la société; nos organes et notre cerveau ont été façonnés, pétris, semés d'idées et de sentiments par l'effort accumulé de la société entière; en un mot, c'est la société qui *marche et respire* dans un peuple d'hommes. Ce que chaque individu se doit compte pour un; ce qu'il doit à la société est représenté par le nombre de tous les membres. Dès lors notre conscience même n'est peut-être que la conscience sociale sous une de ses formes; ce sont les générations présentes et les générations passées qui ont conscience en nous; la voix que nous écoutons en nous-mêmes et que nous prenons pour notre voix est celle de nos pères et des pères de nos pères, qui retentit à travers les âges et se pro-

longe d'individu en individu comme d'écho en écho.
Il y a du vrai dans cette conception, et pourtant il ne faut pas l'exagérer, car, si chaque individu n'est rien, ne peut rien et ne fait rien par lui-même, comment la société entière, réunion de ces individus, aura-t-elle tant de puissance et d'action? Toute doctrine qui veut élever la société aux dépens de l'individu ne s'aperçoit pas qu'elle se contredit elle-même, et que ce n'est pas en ajoutant des zéros à des zéros qu'on obtient un total effectif. Cette théorie aboutirait même à soutenir que les générations mortes sont encore vivantes, puisque notre conscience serait au fond leur conscience. Et qui empêcherait d'ajouter que les générations à venir vivent déjà en nous et y ont déjà conscience de leur vie? Présent, passé et avenir seraient confondus et absorbés, comme les individus mêmes, dans ce panthéisme social. Ce sont là de pures imaginations métaphysiques sur lesquelles ne doit pas s'appuyer une science de la société. Ce que nous héritons de nos ancêtres, ce n'est pas leur conscience, ni leur moi, ni leur cerveau, puisque nos parents continuent de vivre et d'avoir leur moi après nous avoir donné la vie; c'est simplement une forme d'organisation cérébrale qui, une fois produite, aboutit à une individualité distincte. Quand il serait vrai que les individus divers ont, selon l'expression de Hegel, « leur substance dans l'État, » il faudrait toujours reconnaître que les centres de la conscience sociale sont matériellement et psychologiquement distincts l'un de l'autre et, jusqu'à nouvel ordre, sans communication immédiate l'un avec l'autre; par

conséquent la société n'a pas en elle-même de *moi*, et l'illusion du moi, si c'en est une, y prend toujours la forme de consciences isolées.

Voici d'ailleurs, selon nous, l'explication physiologique et psychologique de ce fait, explication qu démontre l'impossibilité de la conscience sociale. Pourquoi notre conscience individuelle, quoique en grande partie composée et inhérente à un cerveau divisible, nous paraît-elle indivisible et simple? Probablement parce que les cellules de notre cerveau n'ont pas chacune la conscience complète et claire de soi. Si en effet la conscience de nos cellules cérébrales pouvait s'exalter, nous nous verrions peut-être divisés en une pluralité indéfinie, et l'idée de notre moi absolument simple s'évanouirait comme une image illusoire redressée par une plus exacte distribution de la lumière intérieure. Inversement, pourquoi la société ne saurait-elle se saisir elle-même comme une individualité? C'est qu'elle se compose de moi conscients dont chacun se saisit à part, comme feraient les cellules du cerveau dans le cas précédemment supposé. L'absence de conscience réfléchie dans les cellules du cerveau rend possible le mirage de la réflexion sur soi et peut prêter ainsi, même à une conscience collective, l'apparence de la simplicité; au contraire, dans la société, la présence des consciences réfléchies chez les différents membres, qui arrivent tous à dire *moi*, contredit et empêche toute conscience du *moi* collectif ou social. Le fantôme de l'individualité se trouve alors dispersé en mille images distinctes comme une figure qui se mul-

tiplie dans tous les fragments d'un miroir brisé.

A l'appui de cette hypothèse, on pourrait imaginer des raisonnements analogues à ceux par lesquels M. Taine essaie d'expliquer le mécanisme de la mémoire, c'est-à-dire la projection de nos sensations présentes dans le passé. Le souvenir en effet, par exemple celui de la mer, est un phénomène réellement présent et composé de sensations ou images présentes; comment se fait-il donc que nous rejetons dans le passé ces sensations ou images? C'est, répond M. Taine, parce que l'image provenant du passé, celle de la mer par exemple, se trouve en contradiction avec l'ensemble de nos images présentes, par exemple notre chambre où nous sommes assis, notre table, le coin de notre feu, la campagne sur laquelle nos fenêtres ont jour. Un mécanisme d'optique intérieure repousse alors certaines images dans une perspective lointaine et sur l'arrière-plan du passé, bien qu'à vrai dire tout soit présent et sur le même plan; en d'autres termes, l'image de l'océan recule devant celles de notre chambre ou de notre feu[1]. Ne pourrait-on appliquer la même loi psychologique à l'interprétation des formes de conscience? Chez l'animal ou chez l'homme, la pluralité des centres cérébraux de conscience, où la conscience demeure irréfléchie et obscure, ne contredit pas, mais provoque plutôt la fusion de toutes les images en un seul moi; au contraire, dans la société, la pluralité des centres de conscience réfléchie et claire contredit la fusion de

1. Voyez aussi, sur la mémoire, l'ingénieuse comparaison avec le phonographe, par M. Guyau (*Revue philosophique*, 1880, t. I).

ces consciences en une seule et maintient leur séparation mutuelle.

Ce ne sont là que des hypothèses, dont nous ne nous dissimulons pas la subtilité; mais la nature est encore plus subtile que la pensée. Ce qui, en définitive, ressort de ces hypothèses, c'est l'impossibilité de réduire la pluralité des sujets pensants dont la société humaine se compose à un seul sujet qui les embrasserait tous. Par exemple, la clarté des consciences individuelles chez tous les Français est incompatible avec l'existence d'une conscience commune qui serait celle de la France. Nous revenons ainsi à cette conclusion : la France est bien un commun objet de pensée pour les consciences individuelles, c'est-à-dire pour les Français; mais la conscience de la France n'existe pas comme sujet se pensant lui-même. Jusqu'à présent, la séparation des cerveaux n'a pas été détruite entre les hommes d'une même famille ou d'un même État, pas même dans la « patrie allemande », et elle maintiendra jusqu'à nouvel ordre l'impénétrabilité des consciences en ce qu'elles ont de plus intime : le moi.

En résumé, on peut et on doit admettre que la société est un vaste organisme physiologique sans admettre pour cela qu'elle soit une vaste individualité psychologique. Nous proposons donc de reconnaître trois sortes d'organismes : les uns où la conscience est à la fois confuse et dispersée, comme les zoophytes et les annelés; les autres où elle est claire et centralisée, comme les vertébrés supérieurs; les

autres où elle est claire et dispersée, comme les sociétés humaines[1]. Dans le premier genre d'organisme, la conscience réfléchie et le moi n'existent encore nulle part; dans le second, les éléments n'ont pas de moi, mais l'organisme en a un; dans le troisième, les éléments ont un moi, et, par cela même l'organisme n'en peut avoir ; il ne peut plus exister là entre les consciences qu'une unité d'objet et de but, non une unité de sujet ; car ce sont précisément des sujets multiples qui, se connaissant eux-mêmes et connaissant les autres, s'associent avec réflexion et liberté [2].

1. Cf livre II, ch. VI, la classification des organismes sociaux. Les trois premières formes de la conscience répondent aux trois premiers groupes de notre classification sociologique ; nous parlerons dans le chapitre suivant d'un quatrième degré répondant à la conception de la société idéale.

2. M. Espinas, au sujet des pages qui précèdent, nous a répondu dans une lettre fort intéressante : « Si le moi est un nous, le nous est un moi, et pour les mêmes raisons. » Nous lui avons répondu à notre tour : « Si le moi est un nous, il n'en résulte pas immédiatement que le nous soit un moi. En effet, si le moi est une pluralité réelle qui apparaît comme une, il est alors un phénomène d'optique intérieure qui suppose certaines conditions organiques déterminées, notamment un cerveau et un cerveau fait d'une certaine façon. Or ces conditions manquent dans la société. De plus, par cela même que la société dit *nous*, elle ne peut dire *moi* : la conscience de chacun entrave la conscience totale et la contredit. Je vais plus loin : avons-nous bien le droit de dire que le *moi* est un *nous*? Il est une pluralité, soit; mais un *nous* (ce qui supposerait plusieurs êtres ayant conscience d'eux-mêmes et de leur rapport), c'est une autre affaire. Moi et nous sont contradictoires comme formes de conscience. L'organisme humain ne peut dire *nous*, par cela même qu'il dit *moi*; l'organisme social ne peut dire *moi*, par cela même qu'il dit *nous*. En un mot, l'unité et la pluralité ne s'excluent pas dans l'existence et s'appellent au contraire; mais le phénomène de conscience appelé *moi* exclut le phénomène de conscience appelé *nous*. Autre chose est donc le point de vue purement physiologique, et autre le point de vue psychologique. Votre argument revient à dire : — Le moi subjectif (celui de l'individu) est un nous *objectif*; donc le nous *subjectif* (le nous social) est aussi un moi subjectif (un moi social). — Je ne crois pas que vous ayez suffisamment justifié le passage d'un sens à un autre, ni même assez distingué les différents sens. »

IV

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA CONSCIENCE SOCIALE

Selon nous, l'union des consciences dans la société, qu'on nous représente comme une réalité, est seulement un idéal dont il importe de bien concevoir la nature, une idée directrice dont la direction même doit être exactement définie : car tel idéal social, telle politique. Quelle est donc ici la plus haute notion qu'on puisse se faire de la société future et de l'état de conscience qui doit y exister? Est-ce l'absorption complète des individualités dans le tout? Est-ce l'unité absolue dans laquelle la distinction primitive des personnes se serait évanouie, — sorte de communisme soit monarchique, soit démocratique? Non, nous ne comprenons même pas, à vrai dire, ce que serait une telle unité, pas plus que nous ne pouvons saisir « l'un absolu » de Parménide, et nous ne voyons pas ce qu'on gagnerait à supprimer la variété des êtres au profit du grand Être d'Auguste Comte. L'idéal social le plus compréhensif est évidemment celui qui concilierait à la fois la plus grande individualité de chaque membre et la plus grande solidarité de

tous les membres. *Un et tout*, voilà la formule du monde; *un et tous*, voilà la vraie formule de la société. D'ailleurs que pourrait penser la « conscience de l'Humanité » dont on nous parle, si elle ne pensait pas les hommes unis en elle, si on y avait fait préalablement le vide et si tout objet lui avait été retiré? Elle ressemblerait à un moi sans cerveau destiné à se contempler lui-même et à se nourrir de lui-même, mais qui n'aurait rien à contempler et se consumerait dans son isolement. S'il faut une pluralité et une variété de cellules à la conscience individuelle, il faut une pluralité et une variété d'hommes et de consciences à la conscience universelle, telle que la rêvent nos métaphysiciens politiques.

L'idéal d'unité et de variété, de centralisation et de décentralisation que nous venons de tracer, les faits eux-mêmes le confirment, et l'évolution sociale en prouve la valeur en s'y conformant. D'une part, en effet, l'histoire du développement humain nous montre une tendance croissante des consciences à s'unir dans les mêmes pensées, dans les mêmes sentiments, dans les mêmes désirs. Nous voyons entre les consciences non pas une harmonie préétablie, mais une harmonie qui s'établit après coup par le seul effet de leurs réactions mutuelles. Leibniz faisait remarquer que des balanciers suspendus au même support et dont les battements sont d'abord inégaux finissent par se mettre d'accord, grâce aux vibrations sympathiques du support commun; c'est la vraie image de la société humaine et peut-être du monde entier. Déjà la science est une: il n'y a point une géométrie anglaise et une géomé-

trie française, une physique européenne et une physique américaine. La morale, partie de la plus confuse discordance, tend à l'accord sur les points les plus essentiels. La législation suit la morale, la politique suit la législation. Les arts, l'industrie, le commerce vont à l'uniformité. Par cela même que s'établit l'égalité des droits, on verra progressivement s'établir une certaine égalité des conditions. De tout ce mouvement vers un but commun faut-il conclure que l'individu devra à la fin s'absorber dans l'État, l'homme dans l'humanité, la conscience personnelle dans une conscience collective? Faut-il en déduire ces systèmes politiques d'aristocratie et de monarchie où le grand nombre sert à faire éclore quelques cerveaux supérieurs qui finiront par s'assujettir le reste de l'humanité, où quelques-uns penseront, voudront, jouiront pour les autres, où un seul à la fin concentrera en lui toutes les intelligences éparses au point de pouvoir dire avec vérité : l'humanité, c'est moi? Non, car une évolution en sens inverse se produit, qui n'est pas moins incontestable que l'autre et qui se caractérise par la croissante autonomie de l'individu; nous tendons à la variété et à la décentralisation autant qu'à l'unité et à la centralisation. N'avons-nous pas vu le droit, représenté autrefois comme émanant du monarque céleste, descendre d'abord du ciel sur la terre, puis des rois dans les peuples et des peuples dans les citoyens? Du sein de la masse uniforme tendent à sortir et à fleurir des individualités de plus en plus distinctes, comme sortent d'un tronc les bourgeons, les feuilles, les fleurs. La nature ne connaît

point nos exclusions logiques : plus elle est une, plus elle est diverse ; sa politique n'admet point nos oppositions de systèmes et de partis : plus elle fait de socialisme, plus elle fait d'individualisme.

Comment concilier ces deux mouvements inverses de l'évolution humaine ? — C'est que la distinction est nécessaire à l'union, c'est que l'énergie des consciences individuelles est nécessaire à la force de l'organisme collectif. Ici en effet nous n'avons plus pour éléments composants des infusoires où dort une sensibilité sourde, mais des intelligences où l'être éveillé se sent et se voit lui-même. L'organisme social est une société d'intelligences, une solidarité comprise et voulue ; il est donc un organisme résultant du choix et non plus de la nécessité. Partout où un homme ne comprend pas et n'accepte pas le lien qui l'unit aux autres, le lien social, on peut dire qu'en cet homme la conscience de la société n'existe pas et qu'il ne vit point encore de la commune vie. Il est semblable à ces points insensibles qu'on rencontre en tout être animé et qui sont dans l'ensemble vivant comme des points morts. L'idéal véritable est donc que chaque membre du corps social ait l'idée la plus claire et le plus entier respect du *moi* des autres, ce qui est impossible s'il n'acquiert pas la plus intime conscience de son propre *moi*. Or cette conscience ne s'acquiert que par la liberté. Nous le savons, tout ce qui s'impose du dehors par force obscurcit la conscience en comprimant la volonté et fait prédominer la nature aveugle sur la pensée clairvoyante. L'action est nécessaire à la pensée ; on ne sait une chose qu'en la

faisant soi-même, disait Aristote; on ne se sait donc soi-même que si on se fait soi-même.

M. Espinas finit d'ailleurs par démontrer que dans les organismes, par exemple chez les annelés, la solidarité ne détruit pas la distinction des parties ou anneaux, mais la suppose au contraire. Plus l'*article* antérieur, celui qui forme la tête de l'animal, sera individuel à son origine, plus il se prêtera facilement à la spécialisation que sa situation requiert. « Plus les autres articles seront individuels, eux aussi, plus ils laisseront le premier à ses fonctions propres, étant eux-mêmes plus propres à accomplir les leurs. Il arrivera nécessairement qu'ils se coaliseront pour atteindre ce but. » M. Espinas ajoute avec profondeur que l'aptitude à l'isolement absolu n'est pas la même chose que l'individualité; c'en est le caractère inférieur. « L'individualité supérieure est riche en fonctions, c'est un foyer d'activité vitale énergique, et par cela même elle soutient des rapports nombreux et nécessaires avec d'autres foyers de vie, d'autres individualités. Ce n'est pas une déchéance, c'est un progrès pour l'individu de devenir organe par rapport à un tout vivant plus étendu. » On pourrait ajouter inversement que c'est un progrès pour le tout d'avoir des parties mieux individualisées : « On peut même dire que l'individualité du tout est en raison de l'individualité des parties, et que mieux l'unité de celles-ci est définie, plus leur action est indépendante, mieux l'unité du tout et l'énergie de son action sont assurées[1]. » La biologie confirme donc ce que nous

1. *Sociétés animales*, page 109.

affirmions tout à l'heure et se charge de réfuter l'absorption de l'individu dans l'État à laquelle aboutissent certaines théories allemandes, où la métaphysique prétend à tort s'autoriser des sciences naturelles. L'argument politique tiré de l'absorption des parties dans une conscience totale prouve trop ou trop peu. S'il était nécessaire que chaque conscience individuelle s'abîmât dans une conscience collective, il faudrait transporter l'absolutisme partout où il y a plusieurs consciences en rapport, dans une association ou collection quelconque, dans la famille, dans la cité, dans l'État; et ce n'est pas encore pousser assez loin l'absorption, car on pourrait toujours trouver au-dessus de chaque conscience collective une autre conscience collective plus large encore, par exemple au-dessus de l'État la race, au-dessus de la race l'humanité, au-dessus de l'humanité « l'esprit de la terre, » comme disent Goethe et Hegel, plus haut encore « l'esprit du système solaire, » enfin « l'esprit du monde » et la conscience du grand Tout. Au fond, le système revient donc à dire qu'il n'y a et ne doit y avoir qu'une seule grande conscience comme il n'y a qu'un seul grand être. Cela peut être vrai spéculativement; mais si, en fait, dans ce grand tout peuvent encore trouver place des êtres sensiblement distincts, ne faut-il pas de même, dans la conscience générale, laisser une place à l'individualité et à la liberté des consciences particulières? Par cela même que la conscience du tout est celle de tous les êtres, elle n'est celle d'aucun en particulier, et il n'y a pas lieu de s'en préoccuper : la politique est aussi indépen-

dante du dieu des panthéistes que du dieu des théistes.

M. Spencer, lui, après avoir représenté la société comme un vaste organisme, se garde d'en tirer les conclusions chères aux hégéliens et tombe même dans l'excès opposé. « De ce que la conscience est répandue partout, dit-il, il suit que le bien de la communauté ne saurait être cherché en dehors du bien des individus. » Là se trouve, pour M. Spencer et son école, une des principales différences entre l'organisme de la société et celui des autres êtres vivants : dans l'un, le tout a pour fin le bonheur des parties ; dans les autres les parties ont pour fin le bonheur du tout. Nous avons vu d'ailleurs que la différence n'est pas aussi grande et qu'il y a moyen, ici encore, de concilier les deux points de vue. En un sens, la société humaine n'est qu'un moyen ; en un autre, elle est une fin, parce qu'en dernière analyse elle se résout en une multiplicité innombrable d'individus qui travaillent chacun pour le bien de tous et tous pour le bien de chacun.

La même conciliation est possible, pour des raisons analogues, entre ces termes si souvent opposés l'un à l'autre, individu et famille, famille et nation, nation et humanité, en un mot entre les divers degrés de « l'égoïsme » et les divers degrés de « l'altruisme ». L'auteur des *Sociétés animales* montre avec force que, chez les animaux, l'évolution des sentiments sociaux est essentiellement « une transformation croissante de l'égoïsme en altruisme ou de l'amour du *moi* en amour du *nous* ». Ce qui prouve, ajoute-t-il, la pénétration du moi et du nous et la diffusion en quelque sorte du premier dans le second, « c'est

qu'il n'est pas un *nous* qui ne soit, lui aussi, limité et antagonique par rapport à un autre nous, en sorte qu'on voit par là clairement qu'il n'est qu'un moi étendu. » Nulle part cet antagonisme n'est plus visible qu'entre la famille et la peuplade, ou entre une peuplade d'une espèce et une autre d'espèce différente. La famille et la peuplade, par exemple, sont antagonistes même à l'origine et se développent en raison inverse l'une de l'autre. La famille monogame est un petit groupe fermé qui ne peut facilement s'agréger à d'autres parce que la jalousie susciterait entre les mâles de la même bande des luttes furieuses, et parce que la mère, de son côté, ne peut suffire à élever un trop grand nombre de jeunes. C'est seulement quand les liens domestiques se sont détendus que la peuplade a pu naître, chez les oiseaux par exemple, et à ce titre les familles polygames ont formé la transition vers un agrégat plus complexe. C'est aussi ce qu'admettent MM. Spencer et Darwin. « Les affections sympathiques les mieux définies, conclut M. Espinas, ont pour conséquence la haine des êtres où l'image, bien que voisine, n'est pas reconnue comme semblable, et leur exclusion du moi collectif. » Le patriotisme des animaux est un patriotisme de clocher. « On peut affirmer comme une loi générale que la netteté avec laquelle se pose une conscience sociale est en raison directe de la vigueur de ses haines pour l'étranger. L'altruisme est donc bien vraiment un égoïsme étendu, et la conscience sociale une conscience individuelle. » Accordons que c'est là en effet une « loi générale » pour les sociétés d'animaux ; accor-

dons même que chez les hommes le patriotisme s'est d'abord manifesté par la haine de l'étranger ; il n'en est pas moins vrai que cette antinomie tend à disparaître comme les autres dans la société vraiment humaine, et qu'il n'est pas nécessaire de haïr les autres nations pour aimer sa patrie. Il est des peuples, je le sais, qui ont érigé cette haine des nations ou des races en théorie : ils ont conçu spéculativement et pratiquement les sociétés humaines comme des sociétés brutales et bestiales, ils ont donné l'animal pour modèle à l'homme. Mais il est d'autres peuples qui n'ont jamais séparé l'amour de la patrie et l'amour de l'humanité, l'esprit national et l'esprit philanthropique ; ceux-là ont eu un sens plus profond de la conscience humaine. L'antagonisme des peuples n'est pas plus nécessaire dans l'humanité que l'antagonisme des familles dans l'État ; si la loi d'opposition précédemment établie entre la famille et le peuple est vraie des animaux, elle a cessé d'être vraie pour les hommes. N'y a-t-il pas des contrées, comme l'Angleterre, l'Allemagne, comme la France même, où l'esprit de famille et l'esprit national sont développés avec une intensité parallèle? La loi d'opposition entre chaque État et les autres n'est pas plus essentielle ; seulement, la vie philanthropique n'étant pas encore assez avancée et devant se développer la dernière, les haines mutuelles sont plus fréquentes et plus vivantes encore là qu'ailleurs.

Ainsi, quand on veut tirer de l'histoire naturelle des arguments en faveur d'une politique rétrograde,

appelons-en du naturalisme mal informé au naturalisme mieux informé. Les vraies lois de l'organisme social, en résumé, donnent raison à l'école libérale, non à l'école autoritaire. Nous venons de le voir, la vie qui anime la société a d'autant plus d'intensité que la vie des individus est elle-même plus intense, comme un concert de voix a d'autant plus de puissance que chacune des voix est plus pleine ; l'autonomie de l'individu n'empêche point son accord avec la famille, ni l'autonomie de la famille son accord avec la nation, ni l'autonomie de la nation son accord avec le reste de l'humanité. L'idée directrice de l'évolution humaine est donc non pas « l'asservissement des consciences », mais l'harmonie de toutes les consciences dans leur liberté même. Reliez les hommes entre eux par la force, et vous verrez ce lien tomber tôt ou tard ; reliez-les par leurs volontés, conséquemment par leurs consciences, et le lien social sera d'autant plus indissoluble qu'il aura été noué plus librement par les individus. Cette loi, confirmée par l'histoire, nous en avons vu la raison psychologique : c'est que ce qui rend possible la conscience individuelle et centralisée, je veux dire la volonté se voulant elle-même et disant *moi*, est en même temps ce qui rend possible une solidarité universelle, car la volonté de chaque homme, force de concentration et d'expansion tout ensemble, est à la fois ce qu'il a de plus personnel et ce par quoi il peut le mieux s'unir aux autres personnes. Les systèmes de fausse politique qui croient développer l'idée du tout ou de l'État en étouffant l'idée du moi, travaillent contre

leur but : moins l'être se voit, moins il voit la société dont il fait partie ; fermé à lui-même, il est fermé à tous les autres Ce n'est pas de charbons éteints qu'on fait un brasier. L'énergie de la force résultante suppose l'énergie des forces composantes. En conséquence nous pouvons conclure que là où existent des consciences individuelles et des volontés distinctes, là seulement existe ce qu'on peut appeler, si l'on veut, la conscience sociale, c'est-à-dire l'union des volontés. Par tout le reste, l'individu est encore plongé dans la nature et ne fait pas partie de la société humaine ; il est comme ces plantes des eaux qui n'émergent dans l'air et la lumière que par leur fleur.

LIVRE QUATRIÈME

LA JUSTICE PÉNALE ET LES COLLISIONS DE DROITS DANS LA SOCIÉTÉ

« Large est le cerveau, étroit est le monde, dit Schiller dans *Wallenstein ;* les pensées n'ont pas de peine à subsister les unes à côté des autres, mais les choses s'entre-choquent durement dans l'espace ; partout où une chose prend sa place, une autre chose doit céder. Pour ne pas être chassé, il faut chasser soi-même ; la lutte règne, et c'est la force qui triomphe. » Le monde de l'espace et du mouvement, le monde de la pratique, est en effet celui des collisions de toute sorte entre les volontés. Notre liberté, quelle qu'en soit la nature intime, est liée à un corps qui ne peut exister sans une place qu'il occupe au sein de l'étendue, sans le pouvoir de changer de lieu, sans le travail, sans la transformation des objets extérieurs pour son usage, sans de perpétuels emprunts à la nature. Alors se développe pour la liberté une série de servitudes, c'est-à-dire de fatalités : à une première une seconde vient se joindre, et on peut dire que la chaîne est sans fin.

Les conflits éclatent entre une liberté physique et une autre : un homme veut une chose, un autre la veut aussi ; leurs mouvements et leurs actions extérieures se font obstacle, quoique la volonté intérieure du premier n'empêche pas la volonté intérieure du second. Cet accord des volontés à vouloir un objet qui ne peut appartenir qu'à une seule est le principe même de la discorde : « Quelle merveilleuse harmonie, disait ironiquement Sforza, entre mon cousin Charles VIII et moi ! nous voulons tous les deux la même chose, Milan. » Une des principales causes de conflit, ou plutôt la principale, est l'exercice du droit de propriété, qui, ayant pour objet des choses matérielles, donne nécessairement lieu à des collisions de toute sorte. Les effets du droit de propriété, en couvrant le sol de barrières, peuvent gêner les effets du droit de circulation ; la propriété peut aussi, en s'accumulant dans un petit nombre de mains, y concentrer les instruments de travail et gêner chez autrui l'exercice du droit de travailler ; enfin le travail des uns peut aussi faire obstacle au travail des autres. De toutes parts des rencontres ont lieu entre les libertés extérieures, qui ne peuvent poursuivre leur route ensemble et se trouvent ainsi comme en échec dans le monde matériel. Ce n'est pas sans raison que les anciens considéraient la matière comme le principe de la division et de la guerre, tandis que l'esprit leur semblait le principe de l'harmonie et de la paix. Mais est-il nécessaire, comme Schiller semble le croire, que le dernier triomphe appartienne à la force, ou n'avons-nous pas de sûrs moyens pour tour-

ner peu à peu la force même au service de la justice?

La collision des libertés individuelles au sein de la société donne lieu à deux problèmes principaux que la science sociale contemporaine doit résoudre : prévenir cette collision, la réparer quand elle s'est produite. Nous aurons donc à rechercher en premier lieu comment, par le système législatif et exécutif, la société peut prévoir les collisions probables entre les individus, résoudre les conflits d'actions en de simples conflits d'opinions, les conflits d'opinions eux-mêmes en une union des libertés, par conséquent l'état de guerre en un état de paix. En second lieu, quand la violence n'a pu être évitée, comment et de quel droit la société peut-elle, par le système judiciaire, en réprimer les auteurs ou en réparer les effets? En d'autres termes, quel est le vrai fondement scientifique du droit de contrainte en général et du droit de punir en particulier? Ne pourrons-nous finalement ramener la justice pénale à la justice contractuelle, sans avoir besoin de faire intervenir les principes de responsabilité absolue et d'expiation sur lesquelles les écoles théologiques, les universités catholiques et même le spiritualisme traditionnel font reposer la pénalité?

I

LES COLLISIONS DE DROITS

Si mon activité extérieure entre en conflit avec la vôtre, c'est que nos activités ne sauraient simultanément se développer sans limites ; il faut donc d'une manière générale, pour éviter les conflits, que la liberté soit limitée dans son exercice : la collision entre les libertés extérieures a pour conséquence nécessaire leur limitation. Cette simple remarque suffit à détruire l'erreur, encore aujourd'hui si répandue, qui admet une liberté *absolue* de propriété, une liberté *absolue* d'aller et de venir, etc. A vrai dire, si le droit moral peut être considéré comme absolu en son principe intime, il est toujours relatif dans ses applications et dans son exercice : aucun droit sur les choses, aucun droit « réel » ne peut être illimité. Mais la liberté humaine, ainsi forcée de se limiter au dehors, doit cependant abandonner d'elle-même le moins possible. La liberté, en effet, est dans l'organisme social ce qu'est la force vive dans un être vivant ou dans un mécanisme quelconque; elle doit subir, par le frottement et l'action mutuelle des divers rouages ou organes, la moindre perte qu'il est pos-

sible. Voilà le principe général dont nous partons et qui, selon nous, doit dominer le droit appliqué et la politique. Passons maintenant aux conséquences et, au lieu de nous en tenir à un certain nombre de vérités de sens commun sans lien scientifique, déduisons de notre principe, par une méthode rigoureuse, toutes les conséquences qu'il renferme.

Il faut en premier lieu que la liberté, si elle subit nécessairement des limites, reste du moins inviolable dans ces limites mêmes; en d'autres termes, si la sphère de la liberté extérieure ne peut être infinie, du moins la liberté doit-elle être entièrement maîtresse dans cette sphère. Par exemple, l'écrivain est maître de ce qu'il écrit; il est souverain de sa pensée et de l'expression qu'il donne à sa pensée. En second lieu, la sphère de la liberté extérieure doit être laissée aussi large qu'il est possible. Par exemple, un écrivain doit pouvoir publier tout ce qui n'est pas une atteinte aux droits d'autrui. En troisième lieu, la limite doit être la même pour tous. Il ne faut pas par exemple qu'une opinion qui plaît au pouvoir soit libre de s'exprimer, tandis que les autres ne le pourraient point. De même il ne faut pas qu'un certain culte soit permis et les autres défendus[1]. Il ne faut pas non

1. Cette inégalité est pourtant la pure doctrine des théologiens; si la doctrine n'est pas appliquée par l'Église dans toute sa rigueur, M. Lucien Brun, dans son cours à la faculté catholique de Lyon, et M. Charles Périn, professeur à l'université catholique de Louvain et correspondant de l'Institut, nous préviennent que c'est simplement parce que l'Église n'a pas le pouvoir en main. Les livres de MM. Brun et Périn sont curieux à consulter comme spécimen de la façon dont les universités catholiques entendent l'égalité. « Nous sommes, dit M. Périn avec regret, réduits, *par la crainte d'un plus grand mal, à transiger* avec des cultes qui ne représentent que la vérité diminuée, comme les confessions protestantes, ou qui procèdent de l'erreur obstinée, comme le culte judaïque. »

plus que les partisans de la religion dominante puissent seuls contracter mariage, les autres n'ayant même pas les avantages du mariage civil[1].

Tels sont les caractères que doit offrir la limite du droit appliqué, considérée en soi; mais nous pouvons la perfectionner encore et la rapprocher de la liberté idéale. On ne l'a pas assez remarqué, pour que cette limite nécessaire soit la moindre altération possible de la liberté, il faut qu'elle soit l'œuvre de la liberté même; il faut, toutes les fois que faire se peut, qu'elle soit librement acceptée et voulue. En effet, si c'est volontairement que je m'arrête, dans l'exercice extérieur de mes droits, à une certaine limite, fin de mon domaine et commencement du vôtre, ma liberté demeurera libre même dans l'acte par lequel elle s'imposera une borne. Il y aura en ce cas la moindre altération et la plus grande somme possible de liberté, ce qui, selon nous, constitue le droit. Les écoles catholiques définissent le droit « la conformité à l'ordre divin[2]; » nous le définirions plus volontiers la conformité à l'ordre humain, à l'ordre des libertés.

— « Nous ne pouvons pas, dit M. Brun avec le même regret, être *en pratique* plus exigeants que l'Église, et nous devons bien être de notre temps, *que nous n'avons pas choisi*. Mais il faut maintenir hautement et sans défaillance *les principes* à leur hauteur. » (*Introduction à l'étude du droit*, 1879, p. 286. Voyez Ch. Périn, *les Lois de la société chrétienne*, 2 vol. in-8.)

1. « *La sécularisation du mariage* est historiquement fille de la Réforme; vous venez de voir quelles lâchetés et quelles infamies ont préparé son avènement; vous prévoyez ce qui devait le suivre. » A notre époque, « le mariage n'est plus qu'un *contrat civil*, dont le maire est le témoin *nécessaire!* Il n'y a pas de mariage sans la déclaration de l'officier de l'état civil; il y a mariage *dès que cette déclaration est faite!* » (Lucien Brun, *ibid.*, p. 121 et 125.)

2. L. Brun, *Introduction à l'étude du droit*, p. 51.

Nous posons donc le problème de la science sociale, dans ses applications à la jurisprudence et à la politique, sous la forme suivante : Comment faire que les limites mêmes de la liberté soient l'œuvre de la liberté? Quelle voie doivent suivre les volontés humaines dans le milieu extérieur, c'est-à-dire dans la nature et la société, pour s'altérer et se diminuer le moins possible tout en se restreignant elles-mêmes? — Nous donnons ainsi à cette importante question une forme scientifique analogue au problème suivant de mécanique : Quelle voie suivra un mobile qui, traversant un milieu résistant, ne doit abandonner de sa force et de sa vitesse que la quantité nécessaire pour contre-balancer les obstacles?

Ce minimum de limitation que la liberté doit s'imposer dans la vie sociale est d'une détermination extrêmement difficile à cause de la complexité des rapports sociaux; il est même impossible d'arriver ici à une exactitude absolue et scientifique. D'autre part, si une limite n'est pas fixée bien ou mal, la collision sera perpétuelle entre les différents individus dans l'exercice extérieur de leurs droits. Comment donc remédier dans la pratique à cette difficulté de la théorie, afin d'éviter le plus possible les collisions et les conflits? — Souvenons-nous d'abord que l'économie politique nous offre un problème analogue dans la question si difficile de la valeur. Existe-t-il une règle absolue et infaillible pour déterminer la valeur des choses et par cela même le prix exact qu'elles devraient coûter? Non; le rapport précis d'une marchandise avec le travail qu'elle a exigé, avec les services qu'elle

peut rendre, avec le besoin qu'on en a, avec la quantité d'autres marchandises du même genre qui est demandée et avec la quantité qui est offerte, est une résultante des plus complexes, qui varie même à chaque instant, parce qu'à chaque instant il y a production nouvelle et consommation, comme à tout moment la température varie bien que la variation puisse être insensible pour nos thermomètres. Quelle est la conclusion que les économistes en tirent? C'est que les individus, tout en s'efforçant de trouver la vraie valeur des objets, doivent suppléer à l'infaillibilité qui leur manque par un libre débat et par un libre accord. Le conflit de l'offre et de la demande aboutit à un véritable contrat d'échange, et l'accord des libertés fournit ainsi une solution de justice pratique, sinon d'absolue exactitude scientifique. En un mot, les volontés créent ou fixent la valeur par leur accord. — De même, nous ne pouvons, en jurisprudence ou en politique, déterminer avec une rigueur parfaite le minimum de limitation que les libertés devraient actuellement s'imposer à elles-mêmes pour s'exercer chacune en sa véritable sphère; mais la première et la meilleure solution d'un problème qui concerne la limite commune des libertés, c'est l'accord des libertés mêmes sur ce point. La borne à trouver appartenant à deux domaines distincts, c'est aux deux intéressés à la fixer. Si plusieurs libertés, qui se rencontrent et qui, dans leur exercice extérieur, aboutiraient à une collision, fixent ainsi en commun leurs sphères d'action mutuelles, et si elles respectent ensuite volontairement la borne volontairement acceptée, nous au-

rons trouvé ce que nous cherchions tout à l'heure : la moindre altération possible des libertés et le moindre écart du droit idéal. On a comparé les libertés humaines aux dieux d'Homère qui, descendus dans la mêlée, se reconnaissent pour des immortels; elles se disent l'une à l'autre : — Nous ne pouvons nous anéantir mutuellement, mais nous pouvons blesser nos organes; au lieu d'une lutte brutale, acceptons le pacte de l'égalité.

Mais il ne faut pas attendre le moment même de la collision, et par conséquent de la passion, pour fixer la limite cherchée. Il est conforme à la nature d'êtres raisonnables, dans toutes les associations qu'ils forment entre eux, de prévoir les cas où leurs libertés peuvent se faire échec et de déterminer à l'avance la limitation que chacune devra s'imposer : c'est cette règle qui, quand elle est généralisée et appliquée à tous les membres de l'association, constitue la loi. L'ordre civil ou politique qui règne lorsque les lois sont universellement respectées nous apparaît ainsi comme un système de *contraintes intérieures* que chacun exerce sur soi-même en vue d'autrui, sous la condition de la réciprocité : chacun, en effet, par respect du droit des autres, se contient, s'abstient, et pour ainsi dire se contraint volontairement. *La loi est une nécessité acceptée et voulue par la liberté même.* De cette façon encore, on a la moindre perte possible de liberté et de force vive; à vrai dire même, il n'y a pas perte, il y a simple échange; bien plus, cet échange de services finit par constituer un profit pour tous.

Si l'exercice extérieur des libertés se conformait toujours aux règles de justice contractuelle établies, c'est-à-dire aux lois, l'état de la société serait un état de paix dans lequel aucun droit ne serait violé. Mais en fait l'injustice existe, et ce fait va nécessairement donner lieu à un droit nouveau. La collision que nous aurions voulu éviter partout, et que nous avons réellement évitée sur beaucoup de points, finit cependant par éclater : un individu dépasse la limite de son droit et empiète sur le nôtre, il attaque par exemple notre vie ou nos biens. Du régime de la paix nous passons malgré nous à une première forme de la guerre, et l'insuffisance des voies de liberté, c'est-à-dire des mesures *législatives*, nous force de faire appel aux voies de contrainte, c'est-à-dire aux mesures *exécutives*. Mais ici encore la pratique devra s'écarter le moins possible de l'idéal proposé par la science. Cherchons donc par quel moyen nous rapprocherons le plus les voies de contrainte des voies de liberté.

L'individu qui, se faisant agresseur, a préféré le conflit des forces à l'accord des volontés, n'a pas voulu exercer sur lui-même la contrainte morale nécessaire pour se maintenir dans son droit et pour respecter le droit d'autrui. Or, là où la contrainte intérieure et morale ne suffit plus, la contrainte extérieure et matérielle devient évidemment nécessaire. En effet, que nous résistions ou ne résistions pas à l'agresseur, l'emploi de la force aura toujours lieu; seulement il peut être au profit de l'homme juste ou de l'homme injuste; ne vaut-il pas mieux en ce cas que l'avan-

tage reste au premier, non au second? De là le droit d'employer la force pour repousser la force lorsque éclate un conflit. A la limitation mutuelle des libertés par une contrainte volontaire de chacun sur soi-même succède le refoulement de la liberté usurpatrice dans ses limites par une contrainte extérieure et forcée.

Pour que cette contrainte extérieure, à son tour, soit aussi voisine que possible de la liberté, il faut qu'elle soit encore, non plus directement, mais du moins indirectement, l'œuvre de la liberté même : il faut donc que celle-ci l'accepte d'avance. Par exemple, nous convenons d'avance unanimement que celui qui n'aura pas eu assez d'empire sur soi pour se contraindre lui-même à payer ses dettes y sera contraint par autrui. Par cela même le débiteur qui subit la contrainte l'a d'avance acceptée. On peut même dire qu'il est contraint en son propre nom, que celui qui le force est son mandataire et que cette coercition est l'exécution de sa propre volonté. En un certain sens, c'est encore lui-même qui se contraint par l'intermédiaire d'autrui ; il demeure donc, dans la nécessité même qu'il subit, aussi libre qu'il peut l'être.

Pour que les voies coercitives soient ainsi acceptées librement d'avance, il faut que l'acceptation soit réciproque et que la contrainte soit reconnue mutuelle. Exercée ainsi par tous sur chacun au nom de tous, la contrainte ne sera pas seulement égale pour tous, elle sera encore également réduite pour tous au minimum, au strict nécessaire. Nous arrivons ainsi à concevoir le système exécutif comme un en-

semble de *contraintes extérieures*, *réciproques et contractuelles*.

Une troisième condition de la contrainte, pour qu'elle soit moins opposée à la liberté et à l'égalité, c'est qu'elle ne vienne pas avant l'action injuste de l'individu, mais après, qu'elle ne soit pas préventive, mais *répressive*. Les autoritaires objecteront qu'il vaut mieux prévenir que réprimer; mais ce n'est pas à la force, c'est à la liberté et à l'intelligence qu'il appartient de prévenir le mal et les conflits en leur principe même. La vraie précaution est la prévoyance. Pour nous empêcher de tomber, la nature ne nous a pas mis des entraves, elle nous a donné des yeux. La prévoyance remonte à la source du mal, détermine d'avance les collisions qui peuvent se produire entre les hommes, et les résout d'avance par la voie du consentement mutuel ou par l'accord des libertés. En même temps elle s'adresse aux intelligences : l'instruction est le seul moyen préventif qui favorise la liberté au lieu de la détruire. Quant aux précautions que chacun peut prendre contre l'injustice sans empiéter sur le droit d'autrui, elles sont également légitimes: quoi de plus naturel que de fermer sa maison et d'avoir chez soi des moyens de défense en prévision d'une attaque? Mais ce sont là des précautions compatibles avec la liberté d'autrui; la contrainte préventive, au contraire, serait l'usage anticipé de la force; or comment aurions-nous le droit de commettre une injustice pour en empêcher une? La répression préventive a toujours été le masque du despotisme : sous prétexte d'abus, on proscrit l'usage; pour obvier

au mauvais effet d'une liberté, on en supprime les bons résultats ; sous prétexte qu'il est dangereux de tomber, on défend de marcher; bref, on veut prévenir les collisions de droits et on commence par en produire une en prenant l'offensive. La vraie justice préventive n'est pas celle qui supprime la liberté, c'est celle qui la fortifie et l'éclaire.

D'après ce qui précède, la contrainte n'est juste que sous la forme répressive. Même sous cette forme, nous allons le voir, elle doit encore se limiter et se rapprocher autant que possible de la ligne que suivrait la liberté même, car le droit est à son maximum quand la contrainte est à son minimum.

En premier lieu, les voies de contrainte ne sont justes qu'à l'égard des actions extérieures qui violent un droit positif. Tout acte interne, un projet, un désir, de même que tout acte extérieur de l'homme contre soi, toute action et toute parole contraire à la foi religieuse, négation ou blasphème, ne saurait armer les autres du droit de contrainte [1]. Nous n'avons le droit d'employer la force que pour nous défendre contre l'injustice ou pour en réparer les effets. Telle est la *matière* de ce droit. Quant à la *forme*, elle doit être aussi dépouillée qu'il est possible des caractères de la violence et aussi en harmonie

1. Ici encore nous ne saurions admettre la doctrine de M. Charles Périn, selon lequel la négation de Dieu doit être punie par la loi civile : « On a cru pouvoir pousser la transaction (de l'Église avec ses adversaires) jusqu'à placer sous la protection de la loi la négation même de Dieu ; comme s'il pouvait y avoir un lien d'unité sociale entre les hommes qui ne trouvent plus en Dieu l'unité de leur lien ! Une pareille tolérance n'est plus une transaction, c'est une abdication du droit social et du devoir social dans leur essence. » (Voyez M. Brun, *Introduction à l'étude du droit*, p. 286.)

qu'il est possible avec la liberté. Pour cela, hors le cas de nécessité, c'est-à-dire hors le cas de collision matérielle et présente, par exemple d'attaque violente contre notre personne ou nos biens, le droit de contrainte ne doit pas être exercé directement par l'individu lésé, mais par l'intermédiaire de la société même. Prétendre « se faire justice », ce serait revenir à l'état de nature, qui est l'état de guerre et par conséquent le conflit perpétuel des forces ; ce serait marcher en un sens opposé à celui de la liberté.

On croit généralement que la renonciation à se faire justice soi-même par un exercice direct et personnel du droit de contrainte constitue le réel abandon d'un droit par l'individu; certaines écoles politiques ont pris l'habitude d'invoquer cet exemple pour soutenir que les individus abandonnent une partie de leurs droits dans le contrat social. Selon nous, au contraire, l'individu doit conserver dans la société tous ses droits et toute sa liberté personnelle ; ce qu'il abandonne par le pacte social n'est point, comme on le croit, sa liberté propre, mais la contrainte sur autrui : il ne renonce pas au *droit moral*, mais à l'*action physique* sur les autres, et en retour les autres renoncent à le contraindre lui-même individuellement. La doctrine que nous soutenons aboutit ainsi à une augmentation et non à une diminution de la liberté. En effet, la contrainte étant à vrai dire l'opposé du droit, quoiqu'elle puisse lui servir d'instrument, ce n'est pas le droit et la liberté, c'est la contrainte et la violence qui subissent une perte et un amoindrissement par le contrat social. Renoncer à l'emploi de

la violence c'est substituer, selon nous, l'accord des droits à la collision des forces. Cessons donc de confondre dans cette question les deux contraires, c'est-à-dire la force et la liberté.

Nous irons plus loin. Il n'y a même pas, dans le contrat social, de véritable renonciation sous le rapport de la force. La part de contrainte nécessaire pour défendre la liberté des justes contre les attaques des injustes est simplement mise en commun, généralisée, réglée par des lois, soustraite par cela même à la passion pour être soumise à la raison, en un mot éloignée de la brutalité pour être rapprochée de la liberté. En effet, l'exercice de la force par l'individu même dont le droit est lésé prend toujours, avec les caractères de la violence matérielle, ceux de la vengeance, qui est en quelque sorte la violence morale. Pour que l'appréciation de l'injustice, qui doit être dégagée des considérations de personnes, le soit en effet et demeure impersonnelle, il faut qu'elle soit confiée à la société entière ou, si cela est impossible, à des membres pris dans son sein et désintéressés. Là-dessus tout le monde sera d'accord. L'arbitre qui doit mettre fin à la collision ou en réparer les suites est alors un troisième terme, un « tiers »; la question du *moi* et du *toi* disparaît; il ne reste plus en présence que deux libertés, et il s'agit simplement de savoir si leur rapport extérieur est demeuré conforme aux conditions acceptées par elles dans le contrat social. Pour porter ce jugement, on laisse de côté les personnes et on généralise le rapport: on se demande ce qui arriverait si ce rapport existait entre toutes les libertés et si

chacun agissait de même à l'égard des autres. Y aurait-il dans ce cas égalité des libertés et une limitation aussi minime que possible de chacune pour éviter les collisions par un équitable partage? Si la réponse est favorable, il en résulte que chacun est resté fidèle aux engagements qu'il avait pris ; quand au contraire un homme empiète sur la liberté des autres, il se met en désaccord avec ses engagements, il contredit la loi qu'il avait lui-même faite pour sa part ; il attaque les autres et, en attaquant la société dans un de ses membres, il attaque la société entière; bien plus, il s'attaque lui-même comme membre de cette société et entre en conflit avec soi comme avec autrui. De là dans la société un droit nouveau et d'importance majeure, celui de *pénalité*. Le système pénal, complément des systèmes législatif et exécutif, se présente ainsi à nous comme le moyen suprême auquel nous devrons avoir recours pour réprimer les conflits que nous n'avons pu prévenir et pour en réparer les suites naturelles.

Ainsi, par une série de déductions logiques, en nous écartant toujours le moins possible de l'idéal, nous avons été amenés graduellement de la liberté intérieure et illimitée à la liberté extérieure et limitée par la loi, puis aux voies de contrainte, qui prennent les deux formes de la défense individuelle et de la pénalité sociale. La pénalité, telle est donc en cas de conflit notre dernière ressource, qui, quoique ayant pour moyen la force, n'en doit pas moins avoir toujours pour but la liberté même. Mais ici une nouvelle question se présente : la pénalité, nécessaire au

point de vue social, est-elle légitime au point de vue moral? Quelle en est la véritable justification philosophique? C'est là un sujet de controverses encore ardentes, et nous allons voir que la solution du problème est toute différente selon la diversité des principes moraux ou sociaux invoqués par les écoles contemporaines.

II

LA RESPONSABILITÉ MORALE ET SOCIALE

Le problème du droit de punir peut recevoir trois solutions principales, l'une spiritualiste, l'autre naturaliste, l'autre que nous appellerons tout à la fois idéaliste et naturaliste. Ici, comme dans les autres questions, le spiritualisme se croit en possession de principes absolus : — principe absolu du libre arbitre et de la responsabilité morale; principe absolu du bien et du mal; principe absolu de la sanction : ce sont les trois fondements classiques sur lesquels on fait reposer la légitimité du droit de *punir*, droit qu'on commence par admettre comme incontestable. Selon nous, aucune de ces entités métaphysiques n'est d'accord avec les données de la science. D'abord, où découvrir ce libre arbitre absolu, cette volonté indifférente entre les contraires qui aurait pu faire l'opposé de ce qu'elle a fait? La psychologie moderne ne peut trouver aucune place dans la conscience à ce pouvoir hypothétique, et c'est le cas de répéter avec Newton : *Hypotheses non fingo*. Autant en faut-il dire de la responsabilité absolue qu'on veut faire reposer sur le libre arbitre. De deux choses

l'une : ou bien vous connaissez tous les antécédents, toutes les circonstances, tous les motifs et mobiles, tout le caractère de l'individu, et alors vous avez l'explication adéquate de l'acte, déterminé invinciblement par cet ensemble de causes. Le libre arbitre n'a joué là aucun rôle ; l'invoquer, c'est comme si on prétendait expliquer le battement du pouls, d'abord par le mouvement du sang et la structure des artères, puis par une vertu spirituelle du sang, la force pulsifique, qu'on pourrait même prétendre libre malgré le déterminisme de ses conditions. Quand on a entièrement mis à nu toutes les pièces d'un mécanisme, on n'imagine pas par surcroît une *faculté* capable de lui faire accomplir son travail, sur laquelle on ferait retomber la responsabilité de l'œuvre bien ou mal accomplie. Admettons cependant cette faculté occulte du libre arbitre absolu, supposons qu'après l'analyse de tous les motifs il y ait encore un reste, un résidu, qui s'explique par un libre arbitre capable de réaliser également les contraires ; même alors, en quoi sera responsable cette volonté indéterminée, insondable, capable d'agir contrairement à la direction de tous ses motifs ou mobiles, et qui ne diffère pas de la liberté d'indifférence [1] ? En quoi l'homme aura-t-il à répondre moralement d'une action échappant aux prises de l'intelligence, qui est sortie de lui sans raison ou contre toute raison, comme un accident et un coup de hasard, qui n'exprime pas sa *nature* et son *ca-*

1. Nous avons essayé ailleurs de démontrer l'identité du libre arbitre et de la liberté d'indifférence. Nous n'insisterons donc pas sur cette question. Voyez *l'Idée moderne du droit*, livre III, et *la Liberté et le déterminisme*, Ire partie.

ractère véritable, qui conséquemment demeure suspendue en l'air sans lien réel avec le *moi?* La responsabilité ne pourrait tomber que sur l'acte lui-même, qui a seul une nature mauvaise; mais un acte n'est pas un être; quant à la liberté indifférente, comme elle n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, on ne peut rien lui imputer. L'acte n'est donc blâmable que s'il répond déjà à une tendance blâmable qui a préexisté, qui a été réellement dominante et déterminante, qui a été la vraie raison de l'acte. « La responsabilité, dit Schopenhauer, ne se rapporte à l'acte même que médiatement et en apparence: au fond, c'est sur le caractère qu'elle retombe... Les jugements rejaillissent des actes sur la nature morale de leur auteur. Ne dit-on pas en présence d'une action blâmable: Voilà un méchant homme, un scélérat! ou bien: C'est un coquin! ou bien: Quelle âme mesquine, hypocrite et vile! C'est sous cette forme que s'énoncent nos appréciations, et c'est sur le caractère même que portent nos reproches. L'action, avec le motif qui l'a provoquée, n'est considérée que comme un témoignage du caractère de son auteur[1]. Ce n'est pas sur une action passagère, mais sur les qualités durables de son auteur, c'est-à-dire sur le caractère dont l'action émane, que portent la haine, l'aversion et le mépris[2]. » Faut-il tirer de là la conclusion que tirent Schopenhauer et Kant? Selon ces philosophes, nous

1. Déjà Aristote avait dit : « Les actes sont le signe de la disposition intérieure, à tel point que nous louerions même celui qui n'a pas encore agi si nous avions confiance qu'il est disposé à le faire. » (*Rhétorique* I, 9.)

2. *Traité du libre arbitre*. Voyez la traduction excellente qu'en a donnée M. Salomon Reinach, p. 186. Paris, Germer Baillière.

sommes responsables de notre caractère même, de notre nature morale et conséquemment physique, parce qu'en dehors du temps, dans la sphère absolue de l'*être*, nous nous sommes donné à nous-mêmes ce caractère. — Kant et Schopenhauer oublient que si nos actions sont déterminées par notre caractère, notre caractère, à son tour, n'est pas moins déterminé par notre organisation, qui elle-même vient de la nature du germe et de la nature des circonstances où il s'est développé, de l'hérédité et du milieu ; en un mot, c'est le monde entier qui nous a faits tels que nous sommes, qui a pétri, moulé selon les circonstances notre caractère et nos instincts, comme le sculpteur façonne sa statue. Sculpteur aveugle, qui ne sait ce qu'il fait et fabrique un chef-d'œuvre pour des millions d'ébauches. Schopenhauer lui-même, quand il parle du prétendu *caractère intelligible* que nous nous serions donné à nous-mêmes dans l'éternité, en parle en de tels termes, que ses paroles semblent une ironie. « L'homme, dit-il, sent très bien qu'une action toute différente, voire directement opposée à celle qu'il a faite, était parfaitement possible et aurait pu être accomplie, *pourvu toutefois qu'il eût été un autre :* c'est de cela seulement qu'il s'en est fallu ! » La réflexion est plaisante, et pourtant Schopenhauer admet que nous aurions pu réellement être un autre, que nous aurions pu prendre un autre moi parmi les moi éternellement possibles, comme un costume entre mille dans un vaste magasin de déguisements, avant d'entrer dans la mascarade de la vie. S'il en est ainsi, notre responsabilité se perd

dans les nues : elle est tellement absolue, éternelle et *intelligible*, qu'elle est comme si elle n'était pas et comme si elle était de tout point inintelligible. C'est un mythe métaphysique aussi incroyable que celui de *la République*, où nous voyons les âmes, avant de tomber dans les corps, tirer à la loterie leur destinée et leur caractère, dont cependant, ajoute Platon, elles sont responsables, tandis que Dieu est innocent: Θεὸς ἀναίτιος.

Ainsi ni le libre arbitre indéterminé, ni l'action déterminée qui en est sortie, ni le caractère déterminé qui est la vraie cause de cette action, ne peuvent fonder une responsabilité absolue et métaphysique comme celle qu'imagine le spiritualisme. Nous n'avons donc ni le droit ni le pouvoir de *juger* la moralité ou l'immoralité absolue des autres hommes : un tel jugement se réduit à une illusion d'optique. Nous nous mettons par la pensée à la place de l'accusé et nous nous écrions : « Il aurait pu agir autrement. » Ce qui signifie : « Nous aurions, nous, agi autrement, parce que nous n'avons point le même caractère. » Pareillement, quand il s'agit de nous, nous nous mettons avec nos dispositions présentes à la place de nous-mêmes dans le passé et nous disons encore : « J'aurais pu faire autrement. » — Oui, sans doute, nous l'aurions pu avec nos dispositions actuelles, qui ne sont plus celles d'alors. Nous confondons ainsi les temps ; nous devrions dire : « Je puis désormais faire autrement, je suis désormais *libre* de faire autrement, parce que je suis affranchi de mes passions d'autrefois, de mes entraînements, de mes aveuglements. » Après

tout, c'est l'avenir qui importe, c'est dans l'avenir qu'il faut agir mieux que nous n'avons fait; mais, par une sorte de fantasmagorie intérieure, nous plaçons derrière nous ce qui est devant nous et nous projetons le futur dans le passé.

Nous jugerions plus exactement la conduite d'autrui, si nous nous bornions à dire : « Cet homme aurait *dû* agir autrement, » au lieu de dire : « Il aurait *pu.* » On prétend d'ordinaire, je le sais, que *devoir* implique *pouvoir;* mais, contrairement à l'opinion reçue, nous pensons qu'il ne l'implique pas toujours. Qu'est-ce que désigne essentiellement le mot devoir? A notre avis, il exprime en face de la réalité un idéal, en face de ce qui est, fût-il nécessairement, ce qui eût été meilleur en soi, plus beau, plus conforme à la direction normale du monde ou de la société, et même au développement normal de l'individu. Mais l'idéal n'est pas toujours actuellement possible. Il n'en commande pas moins pour l'avenir, alors même qu'il n'a pas été possible pour le passé et qu'il n'est peut-être pas encore possible pour le présent. L'idéalisme, tel que nous l'entendons, peut donc opposer avec raison ce qui se doit à ce qui s'est fait, et même à ce qui *peut* se faire. — A quoi bon? demandez-vous. — Je réponds que l'idée même de ce qui doit être est déjà la première condition de sa possibilité : il me suffit de concevoir fortement ce qui se doit pour commencer à le rendre possible, parfois même actuel; avoir l'étincelle et la matière inflammable, c'est déjà avoir la flamme.

Nous appuierons donc notre théorie de la responsa-

bilité sur un principe que nous avons souvent invoqué : l'influence efficace des idées et leur puissance de réalisation par elles-mêmes. Le passé ne pouvant être changé, il serait inutile de s'attarder dans le souvenir de ce qu'on a fait ou dans l'examen de ce qu'ont fait les autres, si cette pensée n'avait pas son utilité pour l'avenir. Se demander comment on aurait dû agir, alors même qu'on n'a pu agir autrement, c'est un moyen d'agir mieux dans la suite. Supposez un visage dont les difformités se corrigeraient par l'idée seule de ces difformités ; ou, si vous aimez mieux, imaginez un miroir qui, en reflétant la laideur, la rectifierait par une sorte de réaction intime : ce miroir est la conscience ; s'y voir laid, c'est s'embellir. Narcisse se penchait sur l'eau pour s'admirer ; quand on se penche sur soi-même pour se critiquer, le sentiment du désordre intérieur se tourne peu à peu en puissance de progrès. La responsabilité de soi envers soi-même consiste dans cette conscience de soi et dans cette comparaison possible de ce qu'on est avec ce qu'on devrait être. Il y a en nous, pour ainsi, dire deux volontés : l'une, la raisonnable, qui tend spontanément vers l'idéal et vers la liberté ; l'autre, l'irraisonnable, qui demeure attachée comme par une force d'inertie aux besoins inférieurs de l'animalité. La seconde répond d'elle-même devant la première, qui la juge. En d'autres termes, nous avons conscience en nous de tendances diversement estimables, les unes supérieures et désintéressées, les autres inférieures et égoïstes, et nous mesurons la valeur des unes par les autres. Ainsi l'aveugle apprécie la misère d'être

dans la nuit dès que ses yeux se sont ouverts à la lumière, ainsi le savant mesure son ignorance dès qu'il a acquis la science : le remords, cette forme de la responsabilité envers soi, est, selon nous, un contraste violent et douloureux entre la réalité et l'idéal.

Tel est, pour une doctrine à la fois idéaliste et naturaliste, le fondement moral de la responsabilité. Nous plaçons ce fondement dans une liberté toute idéale, non dans une liberté déjà actuelle comme le libre arbitre des spiritualistes. Cette liberté est à nos yeux une fin, non une cause proprement dite. C'est là le principe par lequel nous justifions, au point de vue philosophique, le droit de légitime défense individuelle et le droit de répression sociale. L'idéal, que chacun de nous peut réaliser, fonde notre droit : si les autres nous attaquent dans notre mouvement vers cet idéal, nous nous attribuons à juste titre un droit de défense et de répression, d'autant plus que l'idéal est commun à eux et à nous en vertu même de notre identité de nature; nous l'élevons donc au-dessus de nous et des autres comme une fin acceptée en commun par des êtres raisonnables. En un mot, la légitimité morale de la peine se déduit, selon nous, de la liberté idéale conçue comme principe du droit, et sa légitimité sociale se conclut de la commune acceptation de cet idéal par le contrat.

Les spiritualistes objecteront que la pénalité sociale est incompatible avec le déterminisme intérieur de nos actes. « Vous frappez dans un homme, dit un éminent critique de la doctrine naturaliste, M. Caro,

un ensemble de hasards et de coïncidences empiriques dont il est absolument innocent. Vous l'avouez vous-mêmes, et pourtant vous frappez! Quelle inconséquence et quelle dureté[1]! » Mais, pourront répondre les déterministes, c'est précisément vous, partisans de la responsabilité absolue, qui prétendez *frapper* et *punir* au sens propre du mot; nous, nous ne voulons que nous *défendre*. La vraie question est de savoir si le déterminisme des actes supprime le droit de défense. Y a-t-il donc inconséquence ou dureté à mettre un homme dans l'impossibilité de nuire aux autres, quand même son penchant à nuire serait un effet fatal de sa nature? Il y a dureté, au contraire, à ne pas se contenter de la défense sociale et à s'ériger en juge des responsabilités morales. La fatalité des penchants fût-elle (ce qui est faux d'ailleurs) aussi complète chez l'homme que chez l'animal, nous ne perdrions pas pour cela le droit de nous défendre. Ne frappez-vous pas un animal furieux ou rusé qui vous attaque, bien que sa colère ou sa perfidie soient *un ensemble de coïncidences empiriques* dont il est innocent? — « Quel est le juge, demande-t-on encore, qui oserait condamner l'instrument fatal d'un crime? » — Mais poussons les choses à l'extrême : si les poignards et les fusils avaient une intelligence ou une sensibilité, s'il suffisait de les châtier pour développer en eux la force de résister aux brigands qui veulent s'en servir, il serait bon de les condamner et de les châtier. — « Le juge se sentirait impuissant et désarmé le jour où il verrait paraître à sa barre

1. *Problèmes de morale sociale.*

non une volonté libre, responsable du mal qu'elle a fait parce qu'elle savait que c'était le mal et qu'elle était libre de ne pas le faire, mais un tempérament asservi à des passions irrésistibles, un cerveau surexcité, un bras poussé au crime par une réaction cérébrale trop forte. Dans une pareille hypothèse, la plus légère condamnation serait un abominable abus de pouvoir[1]. » Il nous semble, au contraire, que la défense sociale serait ici plus légitime et plus nécessaire que jamais : même dans cette hypothèse excessive, s'il s'établissait un dialogue entre l'accusé et le juge, le juge ne manquerait point de réponses. — L'assassinat que j'ai commis, dira l'accusé, vient de mon tempérament et non d'une volonté libre. — C'est une preuve, répondra le juge, que la société doit se mettre en garde contre votre tempérament comme on se met en garde contre une substance explosible, nitro-glycérine ou picrate de potasse. — Je ne me suis pas donné à moi-même ce tempérament. — Aussi ne prétendons-nous point vous attribuer un démérite absolu ; nous ne vous jugeons pas moralement, nous ne vous accusons pas, nous apprécions votre caractère au point de vue de la société dont vous faites partie, au point de vue du pacte social et de vos propres engagements. Pour n'être pas cause de votre difformité et de votre laideur, qui vous éloigne du type idéal de notre espèce et vous rapproche de la brute, vous n'en êtes ni moins difforme, ni moins hideux, ni surtout moins dangereux. — Mais je suis à plaindre. — Aussi nous vous

1. M. E. Caro, *Problèmes de morale sociale*, p. 235.

plaignons, mais nous plaignons encore plus votre victime, qui, étant d'une nature supérieure à la vôtre, est morte, tandis que vous vivez. — C'est une nécessité inévitable qui m'attache à mon intérêt. — La même nécessité que vous invoquez nous attache à celui de la société entière et au nôtre, avec cette différence que notre intérêt est conforme à la perfection idéale de l'espèce humaine, le vôtre, non. — Ma nature est « asservie à des passions irrésistibles, » mon cerveau est « surexcité », mon bras est « poussé au crime par une réaction cérébrale trop forte ». — Si votre cerveau et votre bras sont atteints d'une telle maladie, vous ne pouvez qu'ajouter des sévices nouveaux aux anciens. Raison de plus pour nous mettre et vous mettre en garde contre vous-même : nous vous emprisonnerons donc d'abord et nous essayerons ensuite de vous guérir. C'est précisément parce que vous n'êtes pas libre, mais esclave, que nous vous traitons en esclave et vous enfermons. Si vous possédiez un « libre arbitre » assez absolu pour que le crime, commis par accident, ne fît point de vous un criminel par nature, nous pourrions vous laisser libre au dehors comme au dedans; mais nous avons à nous défendre contre la fatalité à laquelle vous vous dites vous-même asservi. — Si vous aviez été à ma place, vous eussiez agi comme moi. — Assurément, si j'avais eu votre nature et si je m'étais trouvé dans les mêmes circonstances, si j'avais été vous-même en un mot, j'aurais agi comme vous; mais d'autre part, si vous étiez actuellement à ma place, vous agiriez vous-même comme je vais agir ; trouvez donc bon que, sans

colère comme sans faiblesse, avec regret, avec pitié, je vous écarte de cette société où vos infirmités intellectuelles vous rendent incapable de vivre; en agissant ainsi, je ne ferai qu'exécuter les lois acceptées par vous : c'est en votre propre nom que je vous réprime.

D'après ce qui précède, il est exagéré de soutenir que toutes les écoles qui admettent le déterminisme de nos actes, et notamment l'école naturaliste, détruisent le fondement de la pénalité légale. Le naturalisme a seulement eu tort, en cette question, de trop réduire le crime à la folie ou à l'gnorance, le droit social de réprimer au droit de guérir ou d'instruire. « Qu'est-ce que le droit de punir? a-t-on dit à ce point de vue; c'est le droit et le devoir qu'a la collectivité de chercher à redresser la raison de l'individu dont le cerveau est malade, ou à éclairer celui de l'individu sain d'esprit pour lequel n'a pas lui l'idée du droit... Quelle plus terrible force d'intimidation que de dire à un homme : Si tu prévariques, sais-tu à quoi tu t'exposes? A aller à la maison des fous. Pour celui qui, au lieu d'être un fou, est un ignorant, la prison doit devenir école, et c'est à un moraliste qu'il faut le confier [1]. » C'est là confondre le complément de la pénalité, c'est-à-dire le devoir d'améliorer le coupable, avec le fondement même de la pénalité; on néglige trop le droit de défense, on assimile trop la prison, soit à une maison de fous, soit à une maison d'école. Les sermons paternels et les leçons de morale ont besoin d'être corroborés par de

1. M. Émile Acollas, *Philosophie de la science politique*, p. 238 et suiv.

solides verrous. En outre, est-il vrai scientifiquement que tout crime soit folie ou ignorance? Que certains crimes soient des monomanies, c'est chose incontestable; mais l'homme qui vole pour sortir de la misère est-il un fou? le caissier qui s'enfuit avec la caisse est-il fou? et le faux-monnayeur, et celui qui pratique la fraude en grand ou la contrebande? Ce n'est pas là non plus pure ignorance, car il y a souvent dans les crimes et délits une preuve d'adresse, de réflexion, de science mal employée. Ce sont plutôt des industries antisociales. Quant aux crimes commis par vengeance, par amour, par une passion quelconque, ils ne sont pas non plus de véritables folies physiologiques ni une ignorance pure et simple. Il faut donc ajouter, selon nous, à la folie et à l'ignorance, comme causes du crime, les industries antisociales et les penchants antisociaux, dont on ne peut évidemment laisser les effets se développer en liberté. M. Cesare Lombroso, dans son savant ouvrage sur *l'Uomo delinquente*, a parfaitement démontré que le criminel de nature, par sa constitution cérébrale, se rapproche du sauvage plutôt que du fou ; il y a chez lui rétrogradation du type humain civilisé vers le type humain primitif et même vers le type animal : ses actions sanguinaires sont souvent des cas d'atavisme qui font reparaître sous l'homme d'aujourd'hui le sauvage ou la bête [1]. C'est là une difformité mentale qui, naturelle ou acquise, ne rend pas le criminel moins impropre à

1. Cette opinion a été confirmée encore récemment par la communication du docteur Bordier à la Société d'anthropologie sur les résultats de l'étude qu'il a faite des trente-cinq crânes d'assassins exposés au Trocadéro par le musée de Caen. Ces crânes ont un volume considérable, ce

la vie en société que le fou furieux [1]. Le vrai tort de l'école exclusivement naturaliste, à nos yeux, n'est donc pas dans son déterminisme, qui est commun à toutes les écoles dont l'esprit est scientifique. Ce que nous lui reprocherions plutôt, c'est que, dans la question présente comme dans toutes les autres, elle se contente trop de la réalité, elle admet trop aisément que comprendre les choses, les expliquer par le déterminisme de leurs conditions, c'est au fond les justifier et les absoudre moralement, sinon socialement. Elle voit trop l'impuissance réelle de l'homme qui dans le passé n'a pu agir autrement qu'il n'a fait; elle ne voit pas toujours assez la puissance qu'il a d'agir autrement à l'avenir sous l'attrait de l'idée. En un mot, le sentiment de l'idéal et de son influence directrice sur les actions humaines lui fait défaut. Il faut compléter ici le naturalisme par l'idéalisme; il faut réprimer le malfaiteur au nom du droit idéal que sa pensée conçoit alors même que sa volonté est encore impuissante à le réaliser.

qui contituerait un signe de supériorité, mais la région frontale, siège des facultés intellectuelles, est moindre que chez les autres hommes; au contraire, la région pariétale, siège des centres moteurs, est plus développée. Moins de réflexion et plus d'action, telles seraient les dispositions intellectuelles assignées à ces assassins. Par là ils se rapprochent des hommes préhistoriques et même protohistoriques, des sauvages de l'âge de pierre, qui avaient surtout besoin de facultés d'action et même d'action instantanée.

1. *La teorica dell' imputabilità e la negazione del libero arbitrio*, da Enrico Ferri (Firenze, Barbera, et Pise, Macario, 1878, 1 vol. gr. in-8° de 600 pages). C'est un ouvrage considérable, où l'auteur s'est inspiré à la fois de son ancien maître M. Urdigo, de Lombroso et de nos propres écrits, principalement *la Liberté et le déterminisme*. C'est certainement ce qu'on a fait de plus complet sur la question de l'imputabilité pénale. — Voyez aussi, sur ce sujet, dans l'excellent livre de M. P. Siciliani sur *les Questions contemporaines*, le chapitre intutilé : *Uomo delinquente, gius criminale e psico-fisiologia*, p. 202 et suiv.

III

L'EXPIATION, LA SANCTION MORALE ET LA PÉNALITÉ SOCIALE

Nous n'avons pas eu besoin, pour légitimer la pénalité sociale, de la responsabilité absolue et métaphysique à laquelle le spiritualisme fait appel. Par cela même nous n'avons pas besoin non plus d'un second principe souvent invoqué, le principe d'expiation, qu'on déguise d'ordinaire sous le nom de *sanction morale*. L'expiation est une de ces antiques idées religieuses qui se sont conservées dans nos législations pénales et que la science sociale contemporaine répudie. Le souverain, armé du glaive de justice, était considéré autrefois et est encore considéré par les écoles catholiques comme un représentant de la Divinité sur la terre; la Divinité, à son tour, n'était que l'image agrandie de la souveraineté terrestre[1]. Dieu, roi absolu, établissait des lois et des peines par sa volonté et pour ainsi dire par son bon plaisir. L'expiation était le moyen de la « vengeance divine ». Un texte ambigu et déraisonnable, comme il n'en manque pas dans saint Paul, n'a pas peu contribué à consacrer cette théorie : « Ce n'est pas en vain que le prince porte

1. Voyez M. Lucien Brun, *Introduction à l'étude du droit*, p. 251, 259.

l'épée, car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance en punissant celui qui fait de mauvaises actions[1]. » Ceux qui s'appuient sur ce texte aboutissent à définir le droit social de punir une « délégation divine du droit de punir le mal[2] ».

Les religions et les philosophies ont eu beau épurer de plus en plus l'idée d'expiation, ou plus généralement de *punition*, il suffit d'en montrer les origines et le développement pour reconnaître qu'elle n'est que le déguisement d'une notion des moins morales, celle de vengeance ; que le droit de *punir* pour punir n'appartient pas aux hommes, et qu'en supposant l'existence d'un Dieu, il n'appartiendrait pas même à Dieu. Rendre le mal pour le mal, sans se proposer d'atteindre par le mal un bien plus grand, c'est là essentiellement ce qui constitue la vengeance. L'instinct de la vengeance a d'abord régné chez l'homme, comme chez les animaux, sous sa forme brutale; puis il s'est régularisé en devenant la loi du talion, qui, au lieu de rendre le mal au centuple, suit une règle d'égalité et imite ainsi extérieurement la justice. Œil pour œil, dent pour dent, c'est une sorte d'échange et de compensation. Une illusion d'optique vous fait croire que votre œil vous est rendu parce que vous avez privé votre ennemi du sien : il avait joui de votre douleur, vous jouissez de la sienne; la balance est rétablie ou semble l'être. On peut lire dans l'*Éthique* de Spinosa l'explication de ce mécanisme d'images et de passions par lequel la vengeance est heureuse du

1. *Épître aux Romains*, XIII, 4.
2. Voyez M. Lucien Brun *Introd. à l'étude du droit*, p. 254.

mal d'autrui comme l'envie souffre du bien d'autrui. Plus tard, l'élément intellectuel mêlé à la passion s'est dégagé de mieux en mieux : on a compris que la proportionnalité établie par le talion était illusoire, tout extérieure, toute matérielle; il n'y a pas dans le talion équivalence réelle entre le traitement subi par la victime et le traitement infligé à l'agresseur, car deux personnes diverses par leur situation, par leur caractère, par leur sensibilité, ne sauraient se substituer l'une à l'autre comme des unités mathématiques. On a conçu alors la pensée de proportionner la peine non seulement à la souffrance de la victime, mais encore à la malignité de l'agresseur : de là la prétention de sonder les cœurs et les reins, d'apprécier les intentions du coupable pour y proportionner la peine, en un mot d'exercer la justice distributive[1]. On s'efforce ainsi de résoudre ce problème mathématique : trouver une quantité de souffrance qui soit égale à la quantité de malignité. Mais pourquoi cette égalité entre la souffrance et la malignité? Encore une fois, est-ce afin de rendre exactement le mal pour le mal? — Non, répondent les partisans du droit de punir, c'est pour réaliser « *l'ordre* », pour donner satisfaction au « principe de l'ordre ». — Autant dire qu'il s'agit là de réaliser une symétrie, au moins apparente, qui donne à l'intelligence un semblant de satisfaction ; c'est un talion intellectuel, comme en pourrait imaginer un logicien ou un géomètre. Par malheur, il n'y a point de commune mesure entre la perversité

1. Cette prétention a été réfutée d'une manière décisive par M. Ad. Franck, dans son beau livre sur la *Philosophie du droit pénal*, p. 101 et suiv.

morale qu'on attribue au libre arbitre du coupable et la souffrance sensible. De plus, quand il y aurait une commune mesure, à quoi servirait le mal sensible que vous voulez ajouter en quantité égale à ce que vous nommez le mal moral ? En quoi y a-t-il plus d'*ordre* dans le monde parce que vous ajoutez un second mal au premier ? Ne voyez-vous pas que vous revenez toujours à ce singulier remède qui constitue la vengeance : crever un second œil sans guérir le premier ? Votre morale est dominée par des idées de régularité toute matérielle et tout apparente. Aurez-vous réellement perfectionné l'architecture morale de l'univers parce que vous y aurez introduit de fausses fenêtres ?

Pour échapper à ces objections, les partisans de l'expiation sont obligés de la faire reposer non plus sur un principe d'ordre intellectuel, mais sur une loi selon eux morale qu'ils appellent « le principe du mérite et du démérite », de la « sanction morale ». La tradition religieuse et la tradition spiritualiste se sont accordées à maintenir dans l'enseignement classique cette prétendue « vérité nécessaire et absolue » que le bien moral mérite une récompense, et le mal moral une *punition*, que le bon doit être heureux et le méchant *malheureux*.

Des moralistes éminents de l'école spiritualiste, comme l'auteur de la *Philosophie du droit pénal*, M. Ad. Franck, tout en rejetant les théories qui fondent le droit de punir sur l'expiation, n'en admettent pas moins l'idée de sanction morale et divine ; ils y voient en définitive la dernière raison de la légitimité des

peines humaines. A nos yeux, sanction morale et expiation se confondent. En effet, l'interprétation la plus plausible de l'idée de sanction morale, c'est une certaine convenance entre la beauté morale et la joie, entre la laideur morale et la douleur. Or, selon nous, ce prétendu axiome n'est vrai que dans sa première moitié. « Le bon doit être heureux, » dit-on; je l'accorde : car tous les êtres doivent être heureux ; le malheur n'est désirable pour personne, encore moins pour les bons que pour tout autre. Puisque les bons sont ceux qui se conforment aux vraies lois et à la vraie direction de la nature, ils ont plus de droit que tout autre à être en harmonie avec le reste de la nature et à jouir de cette harmonie. Mais on ajoute, comme si la réciproque était évidente : « L'être mauvais doit être malheureux. » Voilà ce qui nous semble contestable. L'idéal est au contraire qu'il n'y ait finalement dans le monde *aucun* être voué à d'irrémédiables souffrances. La douleur et le malheur ne peuvent pas être une fin, pas même quand il s'agit d'en faire le lot des volontés égarées; c'est un simple moyen, qui ne vaut que par le bien qui en peut résulter. Ce serait une vraie immoralité que de dire : « La laideur morale doit souffrir ; » non, elle ne doit souffrir que si cette souffrance, toute provisoire, est nécessaire soit pour défendre le bonheur des autres, soit pour préparer son propre bonheur. Quelle est donc la seule idée vraie contenue dans le principe de convenance entre le mal et le malheur? C'est que l'être imparfait, laid, hideux par l'effet d'un désordre de sa conscience, doit avoir conscience de ce désordre même *pour pouvoir*

y mettre fin. Or, pour cela, on pense que la souffrance est parfois un moyen. Toute souffrance, en effet, est la conscience d'un trouble de nos fonctions vitales ou intellectuelles, et elle entraîne une réaction de l'être contre son mal intérieur, un effort libérateur vers le mieux. En désirant que le coupable sente sa propre imperfection, c'est donc son bien que nous désirons. Mais la seule souffrance qui soit une conscience salutaire du mal, c'est le regret du mal. Ce regret, en effet, n'est que la conscience même de la laideur morale, et il engendre le désir de la beauté morale. Or le caractère essentiel de cette conscience, c'est la spontanéité; le propre de ce désir, c'est de ne pouvoir être infusé du dehors et de jaillir du fond même de l'être. Le vrai regret du mal est volontaire. En même temps il est la seule peine vraiment morale, parce qu'il est au fond une guérison. Il est donc clair qu'ici le malade seul peut être son médecin à lui-même. Les autres peuvent bien éclairer son intelligence et l'instruire, mais c'est là une œuvre d'humanité qui ne saurait se confondre avec la justice pénale proprement dite.

En l'absence de la peine intérieure, de la souffrance volontaire et acceptée, qui dépend du coupable seul, on a conçu la possibilité de la provoquer par une souffrance extérieure et forcée, qui en a paru comme le succédané ou la préparation. Mais ici est le point délicat. Sans doute la souffrance venue du dehors donne parfois à l'homme pervers la conscience de son désaccord avec les autres consciences, avec tout le reste de la société. Il a fait une action injuste en vue

d'un bien matériel, il est d'abord juste que ce bien lui soit retiré, que le mal ne réussisse pas même matériellement. De plus, la peine légale, quand elle est appliquée selon les règles d'une stricte justice, peut servir à provoquer en lui le regret de l'*insociabilité*, de la laideur et de la discorde morale. La peine du déshonneur, infligée par l'opinion publique, agit à son tour dans le même sens. Mais cet effet d'amélioration morale ou de correction est malheureusement rare : si la souffrance peut amender, elle peut aussi irriter; si elle peut pacifier, elle peut aussi par réaction accroître l'état de guerre et le désir de la lutte. Enfin l'amélioration du coupable n'est qu'un des résultats possibles (et exceptionnels) de la pénalité, elle n'en est pas le but.

Supposez maintenant que telle ou telle peine extérieure soit en fait impuissante à produire la conscience intérieure du mal, et qu'elle soit de plus inutile pour la défense des autres, je dis que cette peine deviendra une pure cruauté. Néanmoins les religions et les philosophies qui admettent, chez Dieu ou chez les hommes, le droit de punir proprement dit, conséquence du prétendu principe d'expiation, conservent ce genre de peines absolument inutiles et pour le coupable et pour les autres êtres, comme une prétendue *satisfaction* donnée au bien ou à Dieu. En réalité, rien de plus immoral que la conception de ce mal pur, absolu, surérogatoire, dont ne résulte aucun bien. De là dérivent tous les mythes prétendus pieux et réellement impies sur l'enfer et ses supplices expiatoires : peine du *dam* qui condamne l'homme à une haine

éternelle en retour de la haine divine, peine du *sens* ou du feu qui le condamne à une souffrance éternelle en face de la félicité divine, — comme si un Dieu capable de haine ne mériterait pas tout le premier d'être mis dans l'enfer créé par lui. S'il y a un Dieu, répétons-le, ce Dieu lui-même n'a pas le droit de *punir*. En effet, de deux choses l'une : ou le mal moral est un mal par lui-même, et alors il est inutile d'y ajouter une peine extérieure non motivée par une légitime défense; ou le mal moral n'est pas un mal par lui-même, mais seulement par la pure volonté de Dieu, *sit pro ratione voluntas*, et alors la peine extérieure ne serait qu'un nouvel acte de despotisme ajouté à une loi déjà despotique.

Beaucoup de philosophes et de jurisconsultes qui se disent « libres penseurs » et se croient délivrés du préjugé théologique, le conservent pourtant sans s'en apercevoir sous ce nom du droit de *punir*. Qu'est-ce, encore une fois, qu'une peine qui, par hypothèse, ne se ramènerait ni à un moyen de défense et de répression sociale, ni à un moyen d'amendement final pour l'être pervers? Qu'on y réfléchisse, ce ne serait autre chose qu'un enfer plus ou moins passager, et ne différant de l'autre que par la durée; car ce qui constitue essentiellement l'enfer, c'est la peine sans profit, le mal rendu pour le mal et non en vue d'un bien. Certaine métaphysique n'est donc au fond qu'une théologie plus ou moins réduite en abstractions, mais identique d'esprit à la théologie païenne et à la théologie chrétienne. Voltaire lui-même, qui se croyait bien éloigné des religions, en admettant son « Dieu rému

nérateur et vengeur », admettait en réalité l'article fondamental de toute religion. Un philosophe autrement profond, Kant, a gâté par la même conception toute sa philosophie. Sa théorie du droit de punir s'en ressent; il la fonde non sur l'utilité de la peine pour le coupable ou pour les autres, mais sur une prétendue justice absolue dont l'expression pratique la plus exacte lui paraît le talion. La pénalité légale n'est à ses yeux qu'un talion légal. De là sa doctrine implacable sur la peine de mort : « L'égalité entre la punition et le crime, exigée par le droit strict du talion, n'est possible ici qu'au moyen d'une sentence de mort. » On sait jusqu'à quelle conséquence Kant a poussé sa théorie : « Si la société civile, dit-il, se dissolvait du consentement de tous ses membres; si, par exemple, un peuple habitant une île se décidait à se séparer et à se disperser dans un autre monde, le dernier meurtrier qui se trouverait en prison devrait d'abord être exécuté, afin que chacun portât la peine de sa conduite et que le sang versé ne retombât point sur le peuple qui n'aurait pas réclamé publiquement cette punition[1]. » Arrivé à ce point, le fanatisme moral de Kant, analogue au fanatisme religieux de Joseph de Maistre et à son culte pour le bourreau, se réfute lui-même par l'absurde.

Comme notre métaphysique traditionnelle, notre jurisprudence traditionnelle est encore, avec ses notions de *vindicte sociale*, de supplices légaux et d'expiations, tout imbue des idées grossières du moyen âge, où l'on imitait le jugement divin par la

1. *Doctrine du droit*, trad. Barni, p. 201.

prétention de juger absolument les consciences, l'éternité de l'enfer par l'irréparable peine de mort, la variété des tourments infernaux par la variété des supplices légaux, les raffinements de la vengeance céleste par les chevalets, les roues, les carcans, le fer, les tenailles, les haches, les bûchers. La science sociale contemporaine a déjà rejeté l'idée barbare des supplices matériels; elle ne tardera pas à rejeter l'idée, non moins barbare au fond, des supplices moraux et, en général, des peines expiatoires. La justice distributive — rémunératrice du *bien* ou vengeresse du *mal* —fera place, ici comme ailleurs, à la justice purement commutative et contractuelle, qui n'a d'autre but que de rétablir entre les *personnes* les véritables relations de droit.

IV

VRAI FONDEMENT DE LA PÉNALITÉ SOCIALE

Quel est donc le réel fondement de la pénalité sociale? — C'est uniquement et exclusivement, selon nous, le droit de réparation, qui consiste à *remettre les choses en l'état* et à rétablir la justice entre les personnes. Ce droit entraîne comme conséquence une série d'autres droits. En premier lieu, il faut rétablir dans son domaine normal la liberté de celui qui est attaqué; de là le droit de *défense*. En second lieu, il faut rétablir dans ses limites normales la liberté de celui qui attaque : de là le droit de *répression*, qui consiste à refouler la volonté usurpatrice et à la comprimer autant qu'il est nécessaire pour la mettre hors d'état de nuire. Ce droit s'exerce pour l'avenir comme pour le présent, et devient droit d'*intimidation*. Un enfant qu'un autre attaque et qui lui donne une leçon à coups de poing ne veut pas seulement agir en vue du moment présent, mais inspirer pour l'avenir une crainte salutaire à l'agresseur, et aussi à quiconque prétendrait l'imiter[1]. Enfin le droit de réparation

1. Victor Cousin objecte que, si l'on châtie le criminel à la seule fin d'obtenir un effet utile à la société et pour détourner du crime, on ob

entraîne celui de *compensation* ou de réparation civile, qui consiste à compenser le dommage par un avantage toutes les fois que la chose est possible, à restituer ce qui a été enlevé injustement, en un mot. à réparer tous les effets matériels de l'injustice. Le mot de *peine* signifia primitivement compensation, indemnité matérielle. La justice pénale se réduit, sous le rapport matériel, à la justice commutative. Je vous ai fait un tort, vous ne pouvez demander qu'une réparation, une compensation, c'est-à-dire encore une restitution, c'est-à-dire encore un échange égal. Dans une nation démocratique, tout tend à prendre la forme d'une compensation de dommages ou d'un échange de services sous la loi de l'égalité. — Si maintenant à tous les droits qui précèdent (défense, répression, intimidation, compensation) on ajoute le devoir d'essayer l'*amélioration* du coupable, c'est-à-dire d'aider le rétablissement de sa liberté intérieure, qui permettra de lui rendre sa liberté extérieure dès qu'elle aura cessé d'être un danger public, on aura épuisé tous les droits ou devoirs de l'individu lésé et des autres membres de l'association envers l'associé infidèle au contrat commun. Par conséquent, on aura épuisé ce que comporte la justice. Tout surcroît de souffrance ajouté à ce qui dérive expressément de ces

tiendra le même effet en châtiant l'innocent ; « car la peine, en frappant l'innocent, produirait autant et plus de terreur et serait tout aussi préventive. » Cette phrase échappée à l'éloquence de Victor Cousin revient à dire, comme on l'a remarqué : « Nous voulons effrayer les coupables, frappons les innocents. » Pour prévenir le crime, c'est évidemment le crime qu'il faut condamner, non son contraire. Si l'on veut soulever un obstacle avec un levier, par exemple une pierre, ce n'est pas à côté de l'obstacle, mais à l'obstacle même qu'il faut appliquer le levier.

différents droits, lesquels se réduisent dans le fond à un seul, celui de réparation, est une violation de la justice et de la fraternité tout ensemble.

Nous pouvons maintenant, après avoir posé ces principes généraux, répondre aux objections de détail qu'a rencontrées notre doctrine. Un critique d'ailleurs plein de bienveillance, M. Caro, nous a adressé, dans ses *Problèmes de morale sociale*, des objections auxquelles l'importance du problème nous oblige de répondre. « Le droit de défense, dit M. Caro, par sa définition même, s'exerce et s'épuise dans l'acte de se défendre contre l'attaque hostile et ne survit pas au danger... Ce droit, c'est toujours la guerre, et la guerre cesse contre un ennemi désarmé. Le droit de défense, réduit à lui-même, n'existe, pour la société aussi bien que pour l'individu, qu'aussi longtemps que l'individu ou la société ont à se défendre. » — Assurément, répondrons-nous, la défense ne doit pas survivre au danger ; mais le danger qui provient d'une volonté criminelle ne finit pas avec son crime. Il n'en serait ainsi que dans le cas où le crime serait l'œuvre accidentelle d'un libre arbitre absolu et indéterminé, au lieu d'être le résultat de ce déterminisme intérieur qu'on nomme le caractère, qui agit selon des lois générales et non par décisions imprévues. L'assassin qui a tué un homme pour le voler n'a pas voulu tuer tel individu particulier, mais un membre quelconque de la société, pourvu qu'il fût riche et plus ou moins désarmé ; il a donc au fond attaqué la société entière, comme un soldat dans la bataille attaque le bataillon qui se trouve devant lui, non tel individu plutôt que tel

autre. La première attaque de l'assassin, par sa nature même, constitue donc une menace générale, ou plutôt il y a là une attaque permanente, une déclaration de guerre qui subsiste après le premier combat, une rupture définitive du contrat social. De là, pour la société, le droit de prolonger la répression jusqu'au moment où il est vraisemblable qu'elle aura mis fin à la tendance agressive par une suffisante intimidation.

La même considération de défense sociale nous paraît suffire pour répondre à une seconde objection de M. Caro : « Sans doute l'individu qui se défend épuise son droit dans l'acte qui consiste à se mettre à l'abri des attaques ; il n'a pas à juger l'état de conscience de l'agresseur. La société, qui le représente, a le même droit, mais de plus, incontestablement, elle a le devoir et par conséquent le droit tout nouveau de graduer la peine qu'elle applique... Cette mesure peut-elle se prendre autrement qu'en discernant les intentions, en jugeant l'état des consciences, en descendant au fond de l'âme du coupable, ce que l'on déclare vainement un acte d'usurpation sur la justice absolue[1] ? » Il faut faire ici, répondrons-nous, une distinction essentielle, dont nous montrerons ensuite l'importance pratique pour la réforme de nos lois pénales. Selon nous, le juge ne peut et ne doit apprécier ni la responsabilité *morale* ni la perversité *morale* ; mais il peut et doit apprécier la responsabilité *sociale* et la perversité *sociale* : c'est à celles-ci et non à celles-là qu'il doit proportionner les peines. La responsabilité sociale est toute relative et n'a rien de

1. *Problèmes de morale sociale*, p. 270.

mystique : il s'agit simplement de déterminer jusqu'à quel point l'accusé a eu conscience de violer le contrat social, jusqu'à quel point il a agi avec connaissance de cause contre la société et le droit d'autrui. Quand donc on se demande : « L'accusé a-t-il commis *librement* cet acte ? » c'est pratiquement une question équivalente à celle-ci : « L'accusé a-t-il été *déterminé* à cet acte par un déterminisme de motifs ou de mobiles antisociaux et antijuridiques dont il avait conscience et qui, survivant nécessairement à l'acte particulier où s'est exprimé son caractère, constituent, avec une menace perpétuelle, une perpétuelle responsabilité envers la société ? » Un torrent toujours prêt à déborder est un point d'application mécanique qui réclame une digue; il est, si l'on veut, responsable devant le mécanicien, qui emploiera à son égard les moyens appropriés ; de même la volonté antisociale est un point d'application pour les moyens intellectuels et sensibles capables d'exercer sur elle une influence compressive. Mais il faut tout d'abord établir en fait l'existence de cette *volonté*, de cette détermination à nuire; c'est là la première tâche du juge, et c'est uniquement sous ce rapport qu'il apprécie et mesure ce qu'on nomme la « liberté » de l'accusé et ce qu'on pourrait tout aussi bien appeler les « nécessités » de son caractère. Ce n'est pas tout. Outre la volonté de l'homme malfaisant, il faut aussi apprécier la valeur des motifs ou mobiles qui l'ont déterminée; mais ici encore il s'agit simplement d'une valeur sociale, c'est-à-dire d'un danger plus ou moins grand pour la société. Or nous savons que la société est tout à la fois un *organisme*

et un *contrat;* ces deux points de vue, dont nous avons essayé de montrer la conciliation, sont ceux auxquels il faut ici se placer. Il est clair que l'homme dont les motifs ou mobiles sont les plus antisociaux sous ces deux rapports est aussi l'homme le plus dangereux : d'où la nécessité pour le juge d'apprécier le degré de force des tendances antisociales, afin de mesurer exactement la défense à la menace, qui est au fond une attaque. La doctrine que nous exposons ne tombe donc nullement sous l'objection qui lui a été adressée par M. Caro : « Si on la développait, nous dit-il, dans ses dernières conséquences, on arriverait à d'étranges résultats... Ce serait la gravité de l'acte *matériel* et du dommage causé qui deviendrait l'étalon unique de la peine et le principe de la rétribution sociale. Or il n'est pas douteux qu'on puisse causer un grand dommage sans être un grand criminel, tandis que des volontés perverses, paralysées par certains obstacles, ne produisent parfois qu'un mal insignifiant. Ce serait la justice renversée. » A coup sûr, répondrons-nous ; mais notre doctrine aboutit précisément à l'inverse de ce qu'on lui reproche : elle ne juge pas la gravité de l'acte simplement d'après l'effet matériel ; elle juge l'acte d'après les tendances antisociales qui l'ont produit ; puisqu'il s'agit pour la société de se défendre contre une volonté qui la menace, il est clair que la société doit apprécier l'hostilité intérieure de cette volonté à son égard et non pas seulement ses actes extérieurs.

A ceux qui veulent aller plus loin et tenter une appréciation morale des consciences, nous ferons à

notre tour deux objections. En premier lieu, cette appréciation est impossible, parce qu'une foule de données nous manquent pour résoudre le problème. En second lieu, si vous voulez cependant l'essayer, faites-la alors complète; tenez compte de toutes les influences, de toutes les responsabilités concourantes et concomitantes, de toutes les solidarités. Mais alors il faudra accuser aussi le milieu, la famille du criminel, qui ne lui a probablement donné ni une éducation assez parfaite ni des exemples de vertu assez irrésistibles, la commune où il a vécu et où il n'a sans doute trouvé ni assez d'aide ni assez de protection, la nation dont il fait partie et qui se préoccupe encore si peu de l'instruction du peuple, des moyens de secourir les travailleurs, des lois propres à prévenir le crime en prévenant la misère. Aux réquisitoires impitoyables des avocats généraux il serait facile d'opposer un second réquisitoire et de démontrer que, dans tout cas d'homicide ou de vol, la société entière est coupable et moralement responsable. Un poète comme Victor Hugo soutiendra cette thèse non seulement avec éloquence, mais encore avec vérité. Un savant comme le statisticien Quételet nous dira à son tour, les chiffres en main : — Prisons et bagnes se remplissent, année par année, avec une régularité et une exactitude désolantes, du même nombre de ces victimes disgraciées que la statistique nous dit être *les instruments qui exécutent les délits préparés par la société.* — Toute responsabilité morale d'un individu entraîne ainsi la solidarité morale des autres individus. Puisqu'on veut que la jus-

tice humaine imite la justice divine, n'aurions-nous pas tous à craindre, si un juge infaillible et omnipotent apparaissait soudain au milieu de nous, d'être condamnés, pour nos négligences, notre oubli des misères sociales et notre insouciance de leurs remèdes, à prendre chacun une part plus ou moins grande des peines décrétées contre le coupable? A vrai dire, son crime n'a fait que révéler aux yeux, parmi les hommes, un état de guerre latent auquel tous contribuent, comme le choc de la foudre révèle l'orage amassé dans les nues.

V

APPLICATION DES IDÉES DE CONTRAT ET D'ORGANISME SOCIAL A LA RÉFORME DU CODE PÉNAL

Nous attachons une telle importance à la théorie qui remplace le droit mystique de punir par le droit scientifique de défense sociale, que nous la croyons seule capable d'apporter quelque lumière dans les questions aujourd'hui les plus controversées et de guider la législation dans les réformes devenues nécessaires. On s'accorde à reconnaître non seulement en France, mais en Allemagne et en Angleterre, que le système pénal actuel a de graves défauts. L'introduction des circonstances atténuantes, qui fut en son temps un progrès capital, a entraîné peu à peu des conséquences fâcheuses : grâce aux circonstances atténuantes, les lois sont à chaque instant éludées par ceux qui les appliquent, parce que ces derniers sentent la fréquente absurdité des lois mêmes; s'il s'agit d'un duel, d'un infanticide, d'un meurtre commis par un mari sur sa femme, par une femme sur son mari, par une jeune fille sur son amant, tout l'édifice artificiel du code est ébranlé ou renversé par les jurys. Les catégories factices et les classifications arbitraires, qui se ramènent à la distinction trop sim-

ple et trop absolue de la « préméditation » et de la « non préméditation », de « l'assassinat » et de « l'homicide simple », sont comme un réseau mal fait dont les mailles laissent tout échapper. La science sociale doit ici introduire ses notions positives, si l'on ne veut pas que les lois soient sans cesse démenties dans l'application, que les jurés prennent l'habitude de déclarer ce qui n'est pas, afin d'éviter des conséquences pénales qui leur répugnent, que des délits particuliers trop sévèrement punis par les lois générales acquièrent ainsi une impunité de fait, en un mot que l'apparente rigueur des principes se traduise dans la réalité par l'arbitraire des jugements.

Un juriste de premier ordre, M. de Holtzendorf[1], a mis le mal en pleine lumière, mais il a proposé un remède qui semble un retour à la théorie des appréciations morales et des punitions morales. Examinons les faits qu'il invoque et les conclusions qu'il en tire. D'abord, pour comprendre le défaut de nos législations, il suffit de consulter avec M. de Holtzendorf la statistique des jugements en matière pénale : on verra qu'il existe un désaccord complet entre les lois et les jurés, et cela dans les accusations les plus graves. De quelle circonstance la loi fait-elle dépendre le degre le plus élevé du crime? De la « préméditation ». Les jurés au contraire, pour condamner ou absoudre, s'occupent moins de la préméditation que de la *nature* des mobiles qui ont poussé l'accusé. — Voilà le fait, qui est certain; quant à l'interprétation que M. de Holtzendorf en donne, elle est, selon nous, inexacte.

1. *Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe.* Berlin, 1875.

A l'en croire, les jurés se laisseraient avec raison guider par des considérations purement *morales*, qu'ils substituent à la stricte légalité. Selon nous, au contraire, les jurés obéissent avec plus ou moins de conscience à des considérations *sociales*, et s'ils y mêlent des questions de moralité, c'est parce que les problèmes de droit et les problèmes de morale ont nécessairement des points de contact. Pourquoi, par exemple, malgré les lois les plus formelles, est-il impossible d'obtenir en France une seule condamnation pour duel? Légalement, le duel est un meurtre avec préméditation, conséquemment un « assassinat »; mais le bon sens des jurés comprend l'absurdité d'une telle classification, et, pour éluder la loi, prononce des verdicts négatifs. C'est qu'il voit clairement que le motif du duel, c'est-à-dire l'honneur, n'est pas un motif antisocial, et qu'un homme qui risque loyalement sa vie à armes égales, quoique blâmable au point de vue de la morale rationnelle, est cependant loin d'être un ennemi de la société. Pour l'infanticide, même prémédité, sur deux cent six accusations, on ne relève que cent vingt-sept condamnations, et pas une seule condamnation à mort. C'est que là encore les jurés ne sauraient assimiler à l'assassinat un meurtre dont un sentiment de pudeur ou d'honneur est souvent le mobile, et qui est souvent aussi une sorte de protestation indirecte contre des lois sans protection pour la femme trompée et délaissée [1]. Dans l'année prise pour

1. Ce sont là, à notre avis, les vraies circonstances atténuantes de l'infanticide. Nous ne saurions d'ailleurs admettre sur ce point l'excuse barbare de certains juristes, adoptée par Kant « L'enfant né hors du mariage, dit Kant, est né hors de la loi (car la loi, c'est le mariage) et

exemple par M. de Holtzendorf, cinq maris accusés *d'assassinat* sur les amants de leurs femmes sont absous; sur cinq maris accusés d'*homicide simple*, un seul est condamné. On sait à quels excès et à quels abus le parti pris des jurés les entraîne en cette circonstance: c'est qu'ils ne voient pas dans ce genre de meurtre une menace pour la société et qu'ils s'imaginent au contraire affermir l'ordre social par la sévérité à l'égard de l'adultère. Il est vrai qu'ils se montrent parfois aussi indulgents pour l'adultère du mari que sévères pour celui de la femme; mais il faut accuser ici d'abord un certain égoïsme et l'esprit de corps des *maris*, puis les préjugés ou les lois mêmes qui consacrent en ce cas l'inégalité des deux sexes et l'asservissement de l'un à l'autre. Pourtant la réaction commence à se produire. Onze cas d'assassinats de maris par leurs femmes donnent, dans la même année, six absolutions et pas une seule condamnation à mort. Deux jeunes filles sont accusées d'avoir *assassiné* leurs amants avec préméditation, toutes deux sont acquittées. Si nous voulions suivre jusqu'au bout la statistique, nous reconnaîtrions qu'une foule de lois sont ainsi considérées comme non avenues par les jurés, ce qui indique l'urgence d'une réforme. « Si de nos

par conséquent aussi hors de la protection de la loi. Il s'est pour ainsi dire glissé dans la république (comme une marchandise prohibée), de telle sorte que celle-ci peut ignorer son existence (puisque légitimement il n'aurait pas dû exister de cette manière) et par conséquent aussi sa destruction. » (*Doctrine du droit*, p. 206.) Cette nouvelle forme de péché originel, transportée dans la loi par Kant lui-même, est un échantillon des sophismes souvent odieux dont les commentaires de nos codes sont encore remplis, et que nos lois mêmes consacrent souvent. Il est incroyable qu'un philosophe ait pu s'approprier cette casuistique de juristes.

jours, dit avec raison M. de Holtzendorf, la protection due à la vie humaine est le premier des intérêts de droit, il est bien permis de s'étonner que la législation laisse obstinément subsister la contradiction flagrante entre l'esprit du jury et la vieille distinction psychologique de l'*homicide* et de l'*assassinat*. On devrait penser à établir l'harmonie entre la législation pénale et le sentiment populaire du droit, qui a dans le jury son expression avouée. »

Selon M. de Holtzendorf, ce qui fait la gravité des délits, d'après le sentiment populaire, ce serait le caractère *bas* des motifs. Sur quarante-cinq accusés, dont le mobile fut la *cupidité*, sept seulement sont acquittés, sept condamnés à mort et exécutés. Sur sept domestiques accusés d'avoir tué leurs maîtres par *trahison*, il n'y a pas un seul cas d'acquittement. M. de Holtzendorf en conclut que la race germanique eut raison, dans ses anciennes législations, d'établir une distinction entre les mobiles, les uns « bas et déshonorants », les autres plus honorables, d'y appliquer des peines de différentes espèces et d'introduire ainsi le sentiment moral dans l'appréciation du droit. Selon nous, M. de Holtzendorf s'engage ici dans une voie fausse. Examinons s'il est vrai que la cupidité soit considérée comme un motif de gravité exceptionnelle, et quelle en est la raison. Certains critiques de M. de Holtzendorf, tels que M. Renouvier, ont voulu nier le fait, mais le fait est réel. — La cupidité, objecte M. Renouvier, n'est pas un délit : comment donc deviendrait-elle aggravation du délit? comment ce qui n'est pas punissable serait-il puni en sus du crime

où il se joint et auquel appartient déjà sa peine? — Si nous ne nous trompons, ni M. de Holtzendorf ni son critique ne se sont placés au vrai centre de perspective. La cupidité n'est assurément pas un crime en elle-même, mais l'assassinat commis par cupidité constitue l'acte antisocial par excellence, la déclaration de guerre la plus formelle à la société et la rupture la plus définitive du contrat social. En effet, la société repose sur le respect de la vie des personnes et de la propriété personnelle; or l'assassinat pour cause de cupidité est à la fois un attentat contre les personnes et contre les biens. De plus, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, ce n'est pas là un crime particulier ou accidentel commis sur une personne particulière et dans des circonstances qui ne se renouvelleront plus; il suppose une intention persistante et une résolution générale de ne plus considérer la vie ni les biens des personnes, quelles qu'elles soient, comme leur appartenant. C'est donc une déclaration de guerre qui s'adresse à vous comme à moi, comme à tous. Est-il étonnant qu'un juré, qui se trouve ainsi lui-même en cause, ne veuille pas assimiler un assassin de profession à un duelliste, ou à un mari outragé, ou à une jeune fille furieuse contre son séducteur, ou à une femme comme Véra Zassoulich qui s'attribue le droit de faire justice dans le silence de la loi. Nous n'avons pas besoin de faire ici appel à des considérations sur la moralité absolue, la responsabilité absolue, la conscience intime de l'assassin ; il est même probable que, si l'on voulait entrer dans cette voie, on trouverait mille circonstances qui atténueraient la

responsabilité *morale* des assassins de profession : mauvaise éducation, mauvais exemples, ignorance, misère, etc. Le jury n'entre pas dans cette voie et ne fait pas de casuistique, sinon pour *atténuer* l'effet de sa sentence, comme le faisait le préteur romain en vue de l'équité ; le fond de son appréciation est avant tout social ; le jury est ici utilitaire, et il a raison. De même, pourquoi le jury s'accorde-t-il avec la loi pour regarder la préméditation, dans la *généralité* des cas, comme une circonstance aggravante, et pourquoi s'écarte-t-il cependant de la loi, dans une minorité de cas, pour négliger cette circonstance? C'est que la préméditation indique une volonté qui s'est déterminée après réflexion et dont la détermination sera conséquemment durable : le meurtre non prémédité peut être accidentel et isolé ; le meurtre prémédité contient en puissance une série de meurtres. L'assassinat est donc généralement antisocial à un plus haut degré que l'homicide simple. Ce n'est pourtant pas une raison pour enfermer toujours, comme on le fait, la question de vie ou de mort dans ce dilemme grossier : Y a-t-il eu préméditation ou non préméditation?—Voilà pourquoi le jury échappe souvent, nous l'avons vu, aux deux cornes du dilemme légal.

La classification des meurtres et des peines que M. de Holtzendorf conseille de substituer à la distinction de l'assassinat et de l'homicide simple, ainsi qu'au système des circonstances atténuantes, nous paraît vague et fautive parce qu'elle n'est pas faite d'après le critérium véritable, c'est-à-dire le critérium

social[1]. Nous rejetterons de même le critérium proposé par M. Renouvier : « la responsabilité de l'accusé », « l'imputabilité fondée sur le libre arbitre ». Ce n'est ni aux mobiles *moraux* du légiste allemand, ni à la *responsabilité morale* du philosophe français que nous demanderons la vraie règle de la législation pénale. A notre avis, il y a ici deux éléments à prendre en considération, tous les deux purement sociaux : 1° le degré plus ou moins dangereux pour la société de l'acte considéré en lui-même (assassinat, vol, fraude, etc.) ; 2° le degré plus ou moins dangereux pour la société de la volonté qui a produit l'acte (volonté de tuer pour voler, de tromper dans les contrats de vente et d'achat, etc.). Ces deux éléments de la criminalité répondent aux deux points de vue, déjà signalés plus haut, de l'organisme social et du contrat social ; leur réunion dans la théorie de la pénalité forme le caractère distinctif de la doctrine que nous proposons. En premier lieu, d'après cette doctrine,

1. M. de Holtzendorf résume pratiquement son système en quatre articles de loi, qui ont du bon : « 1° Quiconque donne *volontairement* la mort à un homme est coupable d'*assassinat*, et sera puni de dix à quinze ans de détention ; 2° quiconque, dans un intérêt de *lucre*, ou pour se procurer un *avantage injuste*, ou pour éviter d'être découvert, ou pour échapper à l'arrestation, donne volontairement la mort à un homme, sera puni des travaux forcés à perpétuité. Dans les cas les moins graves, la peine sera la détention pour un temps qui ne pourra être moindre de douze ans ; 3° quiconque donne volontairement la mort à un homme dont il a reçu un *outrage grave* sera puni par la détention ou par la prison, pour un temps qui ne pourra être moindre de trois ans ; 4° quiconque, étant provoqué à la *colère* sans qu'il y ait de sa faute, et poussé à agir immédiatement sous l'impulsion de cette passion, tue volontairement un homme dont il a reçu un outrage grave, — lui ou ses parents, ou une personne affidée, — est coupable de *meurtre*, et sera puni de la prison et de l'internement pour un temps qui ne pourra pas être moindre de trois mois. » — On remarquera que l'auteur introduit sous une forme subreptice la considération des circonstances aggravantes et la distinction du prémédité et du non-prémédité, qu'il avait écartée de sa théorie.

pour apprécier le caractère plus ou moins malfaisant des actes en eux-mêmes, le jurisconsulte devra rechercher leurs effets sur la vie et l'organisme de la société, comme un médecin physiologiste recherche l'effet d'une maladie ou d'un poison sur les corps vivants. Il est des crimes qui ne tendent à rien moins qu'à détruire le lien organique de la société, comme l'assassinat; il en est d'autres qui ne font que le relâcher, comme la fraude. C'est en suivant les effets des actions perturbatrices à travers tous les organes sociaux, leurs conséquences politiques, économiques, juridiques, leur influence sur les différentes unités sociales (individu, association privées, État), qu'on pourra espérer d'atteindre une classification des délits de plus en plus naturelle et scientifique. Mais ce point de vue objectif et en quelque sorte matériel ne saurait suffire à lui seul. Nous savons que si la société est un organisme, elle est essentiellement un organisme qui a conscience de lui-même, qui se fait et se crée lui-même par le concours des volontés. Les volontés sont donc les éléments primordiaux et comme les cellules composantes de ce grand corps. Dès lors il devient nécessaire au criminaliste d'apprécier le caractère plus ou moins malfaisant de tel état des volontés, leur tendance plus ou moins grande à dissoudre le lien psychologique et moral de la société humaine, je veux dire le contrat social. La volonté la plus dangereuse est évidemment celle qui tend à méconnaître le plus grand nombre d'obligations explicites ou implicites, à rompre le plus grand nombre de contrats généraux ou particuliers, à méconnaître le plus d'articles dans le traité

de paix entre les hommes. On pourrait dire que la volonté la plus parjure et la plus anticontractuelle est aussi la plus antisociale. Que l'on compare, à ce point de vue, l'assassin de profession, le voleur, le commerçant qui fraude, le diffamateur, etc., il ne sera pas difficile de les classer comme on classerait des animaux malfaisants : tigre, loup, renard, taupe, etc., par ordre de *malfaisance*. On reconnaîtra aussi qu'il est des crimes particulièrement destructifs du contrat social, parce qu'ils méconnaissent non seulement les conventions générales de toute société, mais encore les obligations particulières et les contrats tacites ou formels les plus essentiels à la sociabilité humaine : le parricide par exemple, qui entraîne la mort non d'un homme en général, mais d'un père ou d'une mère, et qui suppose éteints tous les sentiments générateurs de la société même.

Dans la pratique, dans les jugements particuliers des tribunaux, l'appréciation des volontés sous le rapport de leurs tendances antisociales suppose un double examen. Il faut se demander d'abord si l'accusé a agi volontairement, c'est-à-dire avec la conscience de ce qu'il faisait, s'il a eu par conséquent l'intention de rompre le pacte social, intention qui constitue seule l'imputabilité relative, la *responsabilité* relative et toute sociale sur laquelle peuvent se prononcer les pairs de l'accusé. Il est clair qu'un idiot ou un fou, qui ne sait ce qu'il fait, n'a pas une responsabilité égale à celle d'un malfaiteur conscient : il n'a pas la *volonté* de rompre le pacte social, et l'on ne se défend contre lui que comme contre un animal dange-

reux, non contre un *homme* dangereux. Il ne s'agit pas de décider si, métaphysiquement, l'un comme l'autre ne sont pas soumis à un déterminisme ; dans l'un des cas, chez l'homme conscient, ce déterminisme est modifiable par les raisons et par les sentiments de crainte, d'honneur, de sociabilité, etc., dans l'autre, chez l'être inconscient, ce déterminisme est une organisation détraquée sur laquelle les raisons et les sentiments normaux n'ont plus de prise : elle relève du médecin et non du juge. C'est pour résoudre cette première question qu'on demande d'abord aux jurés : L'accusé a-t-il commis ou voulu commettre tel acte contraire aux clauses de l'association commune ? — Mais cette question ne suffit pas pour apprécier, au point de vue social, la volonté de l'accusé ; il faut encore rechercher les motifs et mobiles qui ont agi sur cette volonté, les forces composantes dont l'action illégale à été la résultante ; il faut apprécier à quel point la volonté nuisible est en désaccord de tendance avec les autres volontés dont l'ensemble forme l'État. C'est à cette question que se ramène ou devrait se ramener celle qu'on adresse en second lieu aux jurés : Y a-t-il des circonstances aggravantes ou des circonstances atténuantes ? — Nous ne saurions accorder à M. de Holtzendorf la suppression qu'il réclame des circonstances atténuantes ou aggravantes, car ces circonstances ne sont autres au fond que des mobiles plus ou moins incompatibles avec l'association humaine et dont il faut bien mesurer la valeur antisociale. Sans doute la question est le plus souvent mal posée par les tribunaux ; les motifs antisociaux étant

presque toujours en même temps les motifs immoraux par excellence, la question dégénère trop souvent en appréciation de la moralité absolue. Les jurés, les juges et les accusateurs ne devraient jamais oublier que leur seule tâche est d'assurer les conventions et contrats formels ou implicites qui existent entre les citoyens, et que le for intérieur ne leur est pas ouvert, sinon dans la mesure où la question de moralité se confond avec celle de sociabilité.

Tel est, selon nous, l'esprit qui doit diriger soit le législateur, lorsqu'il classe les crimes selon leur influence plus ou moins nuisible sur l'organisme social, soit le juge, lorsqu'il apprécie les actes et les mobiles des volontés d'après leur opposition plus ou moins grande avec le contrat social. En dehors de ces théories scientifiques, les législations et les tribunaux risquent de s'égarer, et la nécessité d'y introduire les données exactes de la science sociale éclate à la fin dans la pratique même par le conflit des lois et des mœurs, des législateurs et des juges[1].

En résumé, c'est pour changer les collisions en union qu'on institue les lois publiques et la force

1. Pour se faire une idée des abus qu'entraîne, dans les jugements des tribunaux, la prétention de déterminer la responsabilité métaphysique ou morale des coupables, on peut lire, dans les *Annales médico-psychologiques* (nov. 1879), l'intéressante étude du docteur Dally sur la *prétendue irresponsabilité des alcooliques criminels*, et, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, l'article de M. Falret sur la *Responsabilité*. En 1878 eut lieu à Paris un congrès international pour l'étude des questions relatives à l'alcoolisme, et selon le délégué allemand, M. Baer, médecin des prisons de Berlin, « on a observé dans la plupart des pays que 50 à 60 pour 100 des crimes sont commis sous l'influence de l'intoxication alcoolique. » Assassinat, 46 pour 100 d'alcooliques ; homicides simples, 63 pour 100; voies de fait, 60 pour 100; viols, 60 pour 100; outrages à la morale publique, 77 pour 100; incendie, 48 pour 100. — Or

publique, la législation par voie de libre consentement et l'exécution de la loi par voie de contrainte. Réduire ainsi les conflits d'action à des conflits d'opinions et les conflits d'opinions à un accord unanime des volontés, voilà la méthode que, dans la pratique comme dans la théorie, se propose la science sociale contemporaine.

l'alcoolisme est admis par les jurés comme excuse, sous prétexte qu'il diminue la responsabilité et que parfois, quand il va jusqu'à produire la démence alcoolique, il la supprime entièrement. Le docteur Dally raconte le procès d'un nommé B..., accusé de meurtre sur la personne de sa femme et en qui les médecins ont reconnu les signes de l'alcoolisme. « Il se plaignait d'être étranglé par le sang, il voyait courir autour de lui des souris et d'autres animaux. » Pour cette raison, le jury a acquitté l'accusé comme irresponsable, et l'accusé a été mis sur-le-champ en liberté. Dans cette théorie de l'irresponsabilité entière ou partielle des alcooliques, M. Dally voit avec raison « une prime à l'alcoolisme ». Puisque l'alcool cause plus de la moitié des crimes, la répression des crimes d'origine alcoolique n'en devrait être que plus rigoureuse et plus exemplaire.

Quant aux *déments* de toute sorte, alcooliques ou autres, la prétention de mesurer leur degré de responsabilité et de libre arbitre n'est pas moins déraisonnable, et elle aboutit à l'impunité d'une foule de crimes. De plus, elle est contraire à l'esprit de l'article 64 du code pénal, ainsi conçu : « Il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l'action. » Il s'agit évidemment ici de la démence bien caractérisée, qui entraîne l'inconscience absolue, le défaut total de raisonnement et d'intention. Cette démence fait rentrer le crime dans la catégorie des simples accidents et n'autorise qu'à enfermer le dément ou à le surveiller pour empêcher l'accident de se reproduire. Au lieu de s'en tenir à la loi, les jurys acquittent, sur l'instigation de médecins prétendus psychologues, des criminels qui sont fort loin d'avoir perdu la raison « C'est ainsi que peu à peu, depuis un demi-siècle, les folies partielles, les monomanies, l'épilepsie, l'alcoolisme, l'hystérie, jusqu'à y comprendre les maladies larvées, les folies passagères, l'alcoolisme, et bien d'autres états parfaitement compatibles avec la raison habituelle ont agrandi le champ de l'irresponsabilité. On est plus préoccupé du degré de la responsabilité du criminel que du salut social. Les actes les plus monstrueux, les parricides, les infanticides, le viol, les assassinats multiples systématiquement délibérés, trouvent dans leur énormité des motifs d'atténuation. Eh quoi ! s'écrie l'honnête juré, ne voyez-vous pas que les passions l'ont aveuglé? Quel intérêt avait-il donc à jeter sa fille dans un puits? » Chacun, ajoute M. Dally, est responsable de ses actes en proportion du danger qu'ils font courir à la société. La pénalité n'est pas une flétrissure, c'est une mesure préventive qui en devenant plus générale, est à la fois plus équitable, plus efficace, plus charitable et pour ainsi dire plus physiologique. Ce ne sont pas les degrés, ce sont les formes de la responsabilité qui doivent varier, selon les conditions per-

La contrainte ne nous a paru que la dernière ressource et le moyen extrême pour résoudre les collisions; loin d'être l'essence du droit, comme l'ont cru quelques philosophes, elle en est la limite, elle en est l'obstacle; mais l'institution de la justice pénale doit tourner les obstacles mêmes au profit du droit et chan-

sonnelles et extérieures au sein desquelles les crimes se sont exécutés, selon la nature du coupable, l'espoir de l'amendement, la gravité des risques sociaux, l'intérêt même du criminel. » On peut se demander, la loi sous les yeux, si jamais l'individu que l'article 64 appelle *dément* devrait comparaître devant le tribunal. « Il n'y a ni crime ni délit. Pourquoi y a-t-il jugement? Il n'y a ni crime ni délit, dit la loi, lorsque l'individu est en état de démence. Eh bien, cet état de démence, l'instruction suffit à le constater. Il faut en effet, pour qu'on ne s'égare pas dans les dédales d'une casuistique raffinée et d'une psychologie de fantaisie, il faut que la démence soit *évidente* aux yeux de tous et *à fortiori* aux yeux du juge d'instruction, qui n'est pas, d'ordinaire, un homme sans expérience et qui, au surplus, peut s'entourer, avant son ordonnance, de toutes les lumières de la médecine mentale. Mais à la barre, devant les juges, devant le jury, tout le monde est légalement responsable, et la question ne devrait même pas être posée; c'est aux jurés, c'est aux magistrats à apprécier ce qu'il convient de faire dans l'intérêt de la société, qui est souvent oublié, d'abord, dans l'intérêt du coupable ensuite. Voilà, à mes yeux, la seule mesure à prendre pour se conformer au texte de la loi, d'une part, et pour éviter, d'autre part, le scandale de voir mettre en liberté, sous prétexte d'insanité mentale, un meurtrier avoué que le jury a déclaré non coupable et que l'administration ne trouve pas fou. Si cet homme-là est fou, soit dit en passant, les quatre cinquièmes au moins des assassins le sont aussi. Que dis-je! ils le sont tous. En effet, on l'a bien vu dans ce procès et dans quelques autres récemment jugés, les jurés ne savent plus à quelle école se vouer; on leur a dit que le crime et la folie ont bien souvent une source commune, qu'il existait tant de genres, d'ordres de facultés, d'espèces et de variétés de folie que le médecin seul pourrait juger exactement celles qui laissent avant tout le libre arbitre, le tiers ou le quart de ce libre arbitre et celles qui l'éteignent tout à fait; qu'il y avait des folies temporaires qui n'avaient été précédées d'aucun symptôme prémonitoire et qui ne laissaient aucune trace; des impulsions irrésistibles, et aussi et surtout des monomanies, et le cadre en est vaste, — et des pseudo-monomanies. Il y a les *morosités*, les *morosophies*, les folies *morales*, les folies *lucides*, toutes folies qui ont un lien manifeste avec le genre de crime qu'elles excusent; mais il y a aussi les folies qui n'ont pas cette liaison et dont la constatation repose sur la faiblesse de l'entendement du coupable : — l'insuffisance de la conscience morale. — Il se trouve des médecins qui, sans prendre garde que la plupart des crimes passionnels et des crimes raisonnés sont dans cette catégorie, n'hésitent pas à y trouver des motifs d'irresponsabilité. » (Dally, *ibid*).

ger la force, ennemie de la liberté, en auxiliaire de la liberté. Il faut, en organisant la contrainte pénale, pouvoir invoquer la liberté de tous, y compris la liberté même de celui qui subit la contrainte. On y arrive par la pénalité contractuelle, dont nous avons vu le véritable fondement. En entrant dans la société, par une sorte de pacte tacite, je me suis engagé à obéir aux lois que moi-même, en tant que citoyen, je contribue à établir. Si je romps le pacte, on me réprime et on m'impose une compensation ; en cela rien d'injuste, parce qu'il n'y a rien là en définitive de contraire à ma volonté. J'ai voulu vivre en société ; pour cela, j'ai voulu les lois sociales : lorsque ces lois me contraignent, c'est moi qui me contrains par elles, c'est ma volonté antérieure qui réprime ma volonté présente, c'est moi qui, en tant que législateur, me défends contre moi-même en tant que violateur de la loi. Il n'y a rien là que je n'aie accepté, par conséquent rien de contraire à ma *dignité* d'homme, rien aussi qui puisse exciter mon *indignation*. En vain Kant prétend que personne ne peut consentir d'avance à être puni. Je me révolterais sans doute contre toute « punition » et toute « expiation » imposée par autrui, empiètement d'une conscience sur une autre ; mais je ne puis me révolter contre la réparation promise d'avance par moi-même et à laquelle j'ai donné d'avance un consentement implicite[1]. Ainsi s'ajoute au

1. On a fort bien dit : « D'après la loi athénienne, chaque coupable devait lui-même proposer la peine qu'il jugeait proportionnée à sa faute. C'est là la sanction idéale dont la société réelle ira se rapprochant de plus en plus. La sanction n'existe que là où le coupable l'accepte, bien plus la veut, a fixé et l'exerce lui-même. Je ne puis être puni, dans

droit individuel de légitime défense, qui est encore une forme de la guerre, le droit commun de répression, qui est déjà une convention pacifique : la contrainte même prend les dehors ou, mieux encore, l'intime esprit de la liberté.

C'était peut-être une pensée de ce genre qui traversa l'esprit de Jean-Jacques Rousseau lorsque, en visitant les prisons de Gênes, il admira cette inscription écrite sur la porte d'entrée et gravée jusque sur les fers des détenus : *Libertas*. — La justice répressive en effet, telle que nous l'avons décrite, n'est plus que la défense de la liberté, sans mélange ni de vengeance ni d'expiation mystique, et sous les formes de la justice contractuelle. Mais pour qu'une société ait le droit de justifier ainsi la force coercitive et d'inscrire jusque sur les murs des prisons le nom de la liberté, il faut qu'avant de recourir à la justice répressive pour réparer les collisions, elle ait fait tout ce qu'elle pouvait faire pour les prévenir par l'instruction universelle, qui est la vraie forme légitime de la justice préventive. Plus la science fait de progrès, plus elle reconnaît que le criminel est souvent un insensé, souvent un ignorant. Plus il y aura d'écoles, moins il y aura de prisons, et c'est sur la porte des écoles, bien plus que sur celle des prisons, qu'il faudrait inscrire la devise du droit : *Libertas*.

toute la force de ce mot, que si c'est moi qui me punis. » (Guyau, *la Morale anglaise contemporaine*, p. 356.)

LIVRE CINQUIÈME

LA FRATERNITÉ ET LA JUSTICE RÉPARATIVE

Le souverain qui a dit : « L'État, c'est moi, » se croyait, comme chacun sait, l'unique propriétaire de tous les biens de ses sujets, parce qu'on faisait alors reposer le droit de souveraineté sur la propriété. « Vous devez être persuadé, écrivait-il à son fils dans ses avertissements, au tome premier de ses Œuvres, que les rois ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés dans leur royaume. » Aussi ce même roi se consolait-il de la misère du peuple, aggravée par des impôts de plus en plus lourds, en songeant qu'au moyen de ces impôts il ne faisait que reprendre son bien; en ne reprenant pas tout, il pensait même accorder à ses sujets une faveur. Ainsi un souverain qui restait en deçà de la plus élémentaire justice se croyait parvenu bien au delà, jusque dans la sphère de la bienfaisance. — Cette histoire ne serait-elle point celle de l'humanité entière? ne serait-elle point la nôtre à nous tous, qui, dans nos sociétés régies par le suffrage universel, pouvons dire avec plus de vérité que Louis XIV : L'État,

c'est nous? Ne nous flattons-nous point souvent, dans la vie privée et dans la vie publique, d'être généreux quand nous n'avons pas même satisfait à la justice? Plus la connaissance du droit fait de progrès dans l'humanité, plus se restreint l'idée de grâce et de faveur, par conséquent de charité èt de fraternité pure; en revanche, la sphère des obligations augmente. Autrefois un maître se croyait généreux quand il était doux envers ses esclaves; aujourd'hui, qui ne comprend qu'être doux envers des esclaves, ce n'est pas même être juste, parce que le plus doux des esclavages est une violation du droit? Dans les temps modernes, la notion du droit s'étend sans cesse à des objets nouveaux; juger aujourd'hui les questions sociales avec les idées du droit antique, c'est comme si on voulait mesurer les obligations de l'homme civilisé aux idées morales du sauvage; la justice n'échappe pas plus que tout le reste à la grande loi de l'évolution et du progrès. Un des plus remarquables exemples de cette évolution, c'est la tendance de la justice à absorber en elle la fraternité même. Dans notre société telle qu'elle existe en fait, l'exercice de la fraternité ne serait-il pas le plus souvent une pure justice, un moyen d'acquitter envers les autres une dette tantôt personnelle et tantôt collective, en un mot une simple *réparation?* L'apparent octroi d'une faveur ne serait-il point dès lors l'incomplète reconnaissance d'un droit moral? — Pour le savoir, nous commencerons par étudier en elle-même la fraternité, à laquelle beaucoup d'écoles contemporaines s'adressent encore pour fonder la science sociale. Nous ver-

rons ensuite si les prétendues œuvres de bienfaisance privée et surtout publique ne se ramènent pas à l'exercice, plus ou moins bien entendu, plus ou moins bien organisé, mais encore très insuffisant, d'une forme de la justice absolument essentielle, quoique négligée et confondue avec la charité; nous l'appellerons la *justice réparative.*

I

CRITIQUE DE LA FRATERNITÉ CHRÉTIENNE

On sait la prépondérance accordée à la notion de fraternité par la plupart des systèmes socialistes que la France a vus naître dans la première moitié de notre siècle. Malgré le discrédit où ces systèmes utopiques sont tombés, la fraternité, plus ou moins diversement comprise, est encore au fond le principe de la plupart des doctrines sociales contemporaines. L'école positiviste française fait reposer la société sur le penchant vers autrui, qu'Auguste Comte appelle l'altruisme. Une vue analogue se retrouve dans les contrées voisines. C'est à l'altruisme que l'école anglaise s'adresse, avec Stuart Mill et M. Spencer, pour unir les intérêts entre eux et réaliser ainsi le progrès de la civilisation. En Allemagne, Schopenhauer et ses récents disciples, pour limiter le règne de la violence et « le droit naturel du plus fort, » ne connaissent que le grand sentiment de la *pitié*. N'est-ce pas un fait remarquable que cet appel à la fraternité par les diverses écoles, et surtout par celles qui n'admettent pas les droits proprement dits de la philosophie

française? C'est d'ailleurs chose logique, car, lorsque l'on construit le monde social soit avec le jeu des intérêts, soit avec le jeu des forces, le seul principe d'expansion qui puisse contre-balancer la gravitation de l'individu vers soi, c'est l'altruisme faisant contrepoids à l'égoïsme, ou la pitié et la douceur désarmant la force comme Vénus désarmait Mars. A une extrémité opposée, les religions, mystiques par essence, ne peuvent conférer à l'homme d'autre valeur, relativement à Dieu, que celle qui lui est accordée par la Divinité même et qui se réduit à une sorte de « condescendance », de « grâce », de pitié; quant aux droits des hommes entre eux, les chrétiens n'en placent pas non plus le fondement dans une valeur de l'homme vraiment personnelle : ils le placent dans une charité réciproque en Dieu et dans une sorte de pitié de l'homme pour l'homme. Ainsi s'explique ce rapprochement inattendu que nous voyons à notre époque entre certaines écoles de philosophie toutes naturalistes et les théologies toutes mystiques du christianisme ou même du bouddhisme.

En France, deux conceptions principales restent encore aujourd'hui en présence, et nous devons successivement les examiner pour retirer de chacune la part de vérité qu'elle renferme : la *charité* chrétienne ou bouddhiste, qui est surtout un sentiment, et la *fraternité* morale ou juridique, qui est surtout une idée. Cette dernière sorte de fraternité est celle qu'ont soutenue principalement les écoles françaises issues de la Révolution, sans la séparer de la liberté et de l'égalité. Examinons d'abord la conception chrétienne, ses an-

técédents historiques, les raisons pour lesquelles elle devait paraître insuffisante à l'esprit moderne et à notre philosophie du XVIIIe siècle.

I. L'éducation chrétienne nous habitue trop à croire que le christianisme a introduit dans le monde, par un miracle historique, des principes absolument nouveaux et une morale sans précédents. La fraternité antique, orientale et occidentale, était déjà très développée avant le christianisme. Seulement, lorsqu'on compare cette fraternité avec nos idées modernes, elle offre un caractère qu'elle a conservé dans le christianisme même et qu'il importe de bien saisir : elle se fonde moins sur l'essence de l'homme en tant qu'homme, sur sa valeur intrinsèque et conséquemment sur son droit, que sur des considérations extrinsèques d'origine ou de destinée. De là les deux grandes formes que la fraternité a prises dans l'antiquité : idéal de fraternité mystique et religieuse dans l'Orient, idéal de fraternité civique et politique dans l'Occident. L'Orient n'a guère connu la vie civile et politique, l'État ; il s'est plutôt préoccupé de la vie universelle, du grand Tout, où sont unis tous les êtres, y compris les animaux. L'égalité même que l'Orient établit à l'excès entre l'homme et l'animal montre que cette charité est principalement fondée sur la communauté d'origine. Les êtres particuliers sont subordonnés à l'unité divine, et cette union en Dieu ou dans le Tout est en définitive très conciliable avec l'inégalité et le despotisme sur la terre. Au reste, toutes les maximes possibles de charité, de douceur, de patience, de par-

don, de commisération universelle, existent déjà en germe dans le brahmanisme et se développent dans le bouddhisme, cette religion qui revient aujourd'hui en faveur après avoir été trop dédaignée. En Occident, mouvement inverse : le point de départ est la vie pratique, et spécialement la vie civique ou politique. La fraternité n'en repose pas moins encore sur la communauté d'origine ; elle est nationale. Aussi laisse-t-elle en dehors d'elle les barbares, extérieurs à la cité, et les esclaves, présents dans la cité et pourtant plus étrangers encore que les barbares. Cependant les philosophes, avec Socrate et Platon, veulent déjà que l'on considère non plus le Grec, mais l'homme ; Aristote place au premier rang des vertus sociales ce qu'il appelle, d'un nom destiné à traverser les âges, la *philanthropie ;* les stoïciens, en combattant l'égoïsme national au profit de « la société universelle des dieux et des hommes », se rapprochent du vrai fondement de la fraternité : ils conçoivent la dignité inhérente à l'homme, ἀξίωμα, comme base du droit et de la fraternité tout ensemble. Ils placent d'ailleurs cette dignité dans la raison : aussi leur fraternité reste-t-elle plutôt une fraternité d'intelligence que de cœur. Avec Cicéron apparaît le mot même de charité, *caritas humani generis*. Ainsi, de considérations d'abord toutes politiques et nationales, l'Occident s'élève peu à peu à des considérations métaphysiques et religieuses. L'Occident et l'Orient allaient donc à la rencontre l'un de l'autre, pour s'unir dans l'idée chrétienne.

Le christianisme, développant les maximes contenues dans l'Ancien Testament et chez le sage Hillel,

rendit familier aux masses l'idéal de parenté universelle déjà conçu par les philosophes platoniciens et stoïciens. Toutefois la charité chrétienne conserva toujours ce caractère mystique qui s'attache à toute idée religieuse : elle ne fut pas vraiment l'amour de l'homme, mais celui de Dieu et des hommes pour Dieu. Les hommes doivent s'aimer parce qu'ils ont un même père céleste et un même père terrestre, pour des raisons d'origine métaphysique et d'origine physique, auxquelles s'ajoute la communauté d'une même destinée future, du moins en ce qui concerne les croyants et les fidèles. Le christianisme, afin d'unir les hommes entre eux, regarde donc pour ainsi dire en dehors d'eux et au-dessus d'eux : il ne croit pas qu'ils portent en eux-mêmes le principe de leur union réciproque, qu'ils soient amis par leur nature essentielle et ennemis seulement par les accidents ou les nécessités de la vie; la volonté humaine, spontanément portée au mal et originellement vicieuse, loin d'être un principe de concorde, lui semble renfermer en soi la guerre.

Quand vinrent les temps modernes, on se demanda si cette doctrine ne tendait pas à détruire en sa source même la fraternité qu'elle semblait devoir fonder. Subordonner la valeur et la dignité de l'homme à des fins transcendantes et à des croyances théologiques, n'est-ce pas au fond supprimer le principe naturel et moral de la fraternité? Les problèmes d'origine et de destinée peuvent-ils, selon la solution qu'on en donne, modifier les rapports et les obligations des hommes entre eux? Quand même du sein de la matière, en apparence fatale, pourraient sortir la pensée et la volonté

(et il faut bien qu'il en ait été ainsi, puisque la science moderne rejette tout miracle), les êtres pensants ne devraient-ils pas encore se respecter et s'aimer? Si la philanthropie n'a pas son vrai fondement dans la communauté d'origine religieuse, à plus forte raison ne l'a-t-elle point dans la simple communauté d'origine physique et animale, c'est-à-dire dans l'unité d'espèce ou de race? Que nous descendions d'un seul couple ou de plusieurs, ou même d'animaux différents de l'humanité actuelle et voisins de l'espèce simienne, ces questions d'histoire naturelle n'intéressent point directement le problème moral de la fraternité. Si nous sommes d'une même famille, ce peut être une raison de nous aimer, mais fussions-nous de familles différentes, ce ne serait pas une raison pour nous haïr : n'étant point rapprochés par le sang, nous devrions nous rapprocher par le cœur. La vraie famille humaine est celle qui est l'œuvre volontaire des hommes eux-mêmes. Pauvre argument que le sophisme mis en avant par quelques esclavagistes du Sud pour montrer que les noirs ne sont pas nos frères : on invoquait la Bible, on prétendait que les noirs ne sont pas même les fils maudits de Chanaan, ce qui leur laisserait encore des droits, qu'ils ne descendent pas d'Adam et qu'en conséquence ils sont nos esclaves naturels. Une telle doctrine est bien inférieure à celle des Zénon et des Épictète. Allons plus loin. Supposons que quelque découverte de la science, réalisant les rêveries de Cyrano, nous mette en relation avec d'autres planètes dont les habitants auraient des organes tout différents des nôtres, mais une volonté raisonnable comme notre

volonté; entre eux et nous, malgré toutes les différences physiques, s'établirait encore la relation morale du droit et, par cela même aussi, la relation de la fraternité : ils n'auraient pas besoin de descendre d'Adam pour entrer dans la parenté universelle. Nous avons déjà vu, en étudiant l'idée du droit, combien il est dangereux de chercher en dehors de l'humanité le lien de l'homme avec l'homme [1]; on réduit alors la charité, comme le droit même, à une grâce, la grâce à une élection, et si tous sont appelés originairement à faire partie de la grande famille, il ne reste pourtant à la fin que peu d'élus : la charité humaine, comme la charité divine, finit par laisser en dehors de soi les *réprouvés*. Dès cette vie, elle anticipe sur la damnation future par la haine plus ou moins déguisée à l'égard des infidèles ou des incrédules, et cette haine aboutit, dès qu'elle le peut, à l'intolérance ouverte ou à la persécution. « Celui qui a, il lui sera donné, et il abondera ; et celui qui n'a pas, cela même qu'il a lui sera enlevé. »

Un chrétien philosophe, auteur d'un livre profond sur la *Philosophie de la liberté*, et qui a publié récemment encore des *Discours laïques* sur les principales questions de la philosophie morale, M. Charles Secrétan, a essayé de démontrer l'unité de l'humanité par la loi morale de la charité. Au lieu de dire avec le christianisme traditionnel : « L'humanité est une, donc nous devons nous aimer, » il renverse les termes et dit : « Nous devons nous aimer, donc l'humanité est une. » Quoique cette méthode soit supérieure à

1. *L'Idée moderne du droit*, livre III.

l'ancienne, elle ne nous paraît pas au fond plus rigoureuse. M. Secrétan nous semble confondre ce qui doit être avec ce qui est, notre fin idéale avec notre origine réelle. Les hommes doivent s'entr'aimer, dit-il, ils trouvent en eux cette loi ; or la réciprocité sincère d'un tel amour conduirait l'espèce à l'unité sous la forme la plus positive, la plus énergique qu'on puisse concevoir : l'unité comprise, l'unité sentie, l'unité voulue, l'unité réalisée par la liberté. « L'unité dans ce sens est notre fin, et la loi morale pourrait s'écrire en ces termes : Travaille à procurer l'unité libre de l'humanité. Donc l'humanité ne forme qu'un seul être. » On conviendra que la conclusion est un peu rapide. Le moyen terme intercalé par M. Secrétan est cette formule de la loi morale, analogue à celle des stoïciens : « Réalise ta nature, agis conformément à ton essence, deviens en fait ce que tu es en idée. » Rien de plus vrai que cette formule ; mais M. Secrétan conclut de l'analogie d'essence morale (qu'il ne faut pas elle-même confondre avec l'analogie de nature physique) à l'identité d'origine entre les hommes. « Si des êtres différents d'origine, dit-il, avaient reçu pour loi de s'aimer, ils auraient reçu la loi de se rendre un, ils auraient reçu la loi de se développer contrairement à leur essence, il leur faudrait devenir ce qu'ils ne sont pas ; la loi, l'origine et la destinée, le commencement, le milieu et la fin ne s'accorderaient pas. » Sans doute la loi de notre volonté ne saurait contredire l'essence de notre volonté même ; si nous devons être un, c'est que nous pouvons vouloir cette unité et la réaliser ; mais de là à conclure que notre

origine est une comme notre essence, il y a loin. En outre, ce mot d'origine est vague. S'agit-il de l'origine historique et physiologique de l'humanité, de son unité dans Adam? Il le semble, puisque M. Secrétan dit à ses adversaires : « *Fraternité !* la langue elle-même témoigne ici contre vous. » Mais, en ce cas, de l'unité de fin morale ou même d'essence morale à l'unité d'origine physique, il n'y a aucune conclusion possible. S'agit-il donc de l'origine divine, de l'unité en Dieu? Mais qui m'empêchera de conclure alors, avec encore plus de rigueur, comme le font Schopenhauer et M. de Hartmann, que nous formons non pas seulement une union en Dieu, mais un seul et même être, et que nous sommes le vrai Dieu? Le panthéisme et le « monisme » rendent l'unité d'origine et d'essence encore plus complète que la doctrine proposée par M. Secrétan. Ce n'est pas tout. Pourquoi notre unité d'origine ne serait-elle pas aussi la matière, ou la nature, ou une substance quelconque n'ayant point la perfection divine? L'humanité est une tout aussi bien et peut-être même encore mieux dans l'hypothèse naturaliste ou matérialiste, car celle-ci ne voit dans l'univers, conséquemment dans l'humanité, qu'une seule et même matière dispersée en mille formes individuelles. Toutes ces spéculations métaphysiques ou religieuses sont, selon nous, étrangères à la vraie morale; quand M. Secrétan dit : « Si nous n'étions pas un, nous ne pourrions le devenir, » nous lui répondrons : « Si nous étions un, nous n'aurions pas besoin de le devenir. » Il faut donc admettre simplement que notre origine et notre essence ne s'opposent pas à

notre unité finale, à notre mutuel amour, à notre idéale fraternité; c'est là tout ce qu'exige la loi morale. Mais pour que la fraternité ainsi conçue soit possible, il suffit que nous en ayons l'idée et le désir, car — on se le rappelle — toute idée, tout désir, tend à sa propre réalisation. Dès lors, au lieu de nous perdre avec M. Secrétan et la plupart des théologiens dans des considérations historiques et ontologiques où toute rigueur de raisonnement disparaît, nous ne demanderons pour constituer la fraternité qu'une seule chose : l'idée même ou l'idéal de la fraternité. C'est dans cette idée que nous sommes un, c'est par cet idéal que nous sommes frères. Fussions-nous venus des quatre coins de l'univers, fussions-nous sortis de la matière la plus multiple et la plus diverse, eussions-nous pour origine le chaos, dès que nous arrivons à concevoir un même idéal, dès que nos pensées convergent comme des rayons vers un même foyer, nous sommes un virtuellement et nous pouvons être un réellement : penser la fraternité, c'est déjà la réaliser.

II. — Les rapports de la fraternité et du droit ne nous semblent pas définis d'une manière plus exacte par la philosophie chrétienne que les rapports de la fraternité idéale avec l'origine réelle de l'humanité. Les chrétiens nous représentent généralement la maxime de la charité : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît », comme le dernier mot de la morale et de la science sociale. Le catholicisme, devenu d'ailleurs si pauvre de nos jours en travaux philosophiques, ne s'élève pas au-dessus de ce point

de vue, comme on peut s'en convaincre en lisant les ouvrages de l'abbé Bautain et du P. Gratry. Le protestantisme interprète la même maxime dans son sens le plus profond, et s'en contente. M. Secrétan, par exemple, après avoir donné à l'amour chrétien sa signification la plus philosophique, en fait le fondement de l'ordre social. Voyons si l'on n'a point exagéré la valeur de la maxime chrétienne et si nos sociétés modernes peuvent fonder là-dessus leur jurisprudence et leur politique.

Sans doute, au point de vue pratique, la maxime chrétienne a son utilité. Elle fournit une sorte de procédé empirique et même mécanique pour rétablir dans notre esprit, entre nous et les autres, l'égalité morale sans laquelle il n'y a ni respect ni amour. L'intérêt me pousse à tirer les choses de mon côté, à prendre la plus grosse part; pour corriger cette erreur, il suffit souvent de me figurer que je suis vous et que vous êtes moi ; aussitôt, en vertu des lois de l'association des idées et de la sympathie, j'éprouve une tendance en sens contraire vers autrui identifié avec moi. Les deux tendances finissent par produire une sorte d'équilibre qui a de grandes chances pour se confondre avec l'égalité de la justice et de la fraternité. En d'autres termes, la balance qui est à la disposition de notre Thémis intérieure n'est pas toujours exacte : il y a un plateau qui penche plus que l'autre, celui qui est de notre côté; or, comment fait un physicien pour constater et corriger l'inexactitude d'une balance? Il met à gauche l'objet qui était à droite, à droite l'objet qui était à gauche. Par un artifice semblable,

la maxime chrétienne retourne l'égoïsme même contre l'égoïsme et met l'intérêt au service de la charité.

Aussi serait-il injuste de voir dans ce précepte, comme on l'a parfois prétendu, une maxime d'intérêt déguisé, et l'on ne doit pas le traduire à la manière de Hobbes et des utilitaires en disant : « Faites aux autres ce que vous voulez qu'il vous fassent, afin qu'ils vous le fassent en effet. » Il est encore de nos jours des philosophes qui veulent ainsi fonder la justice et la fraternité sur une réciprocité de fait, sur une égalité de fait ; mais la justice et la fraternité dignes de ce nom sont au contraire tellement désintéressées qu'elles n'attendent pas la réciprocité pour agir conformément à l'idéal moral. Si l'on ne me traite pas comme je traite les autres, je puis être dans certains cas armé d'un droit de légitime défense ; mais jamais l'injustice d'autrui ne me donne, par réciprocité, le droit d'être également injuste, ni la haine le droit de haïr. La justice n'est donc pas le résultat de la réciprocité effective et réelle ; c'est une réciprocité idéale, de droit pur, qui précède, domine et commande les faits sans les attendre ; à plus forte raison en est-il ainsi de la fraternité. Le caractère de ce qu'on nomme la « liberté morale », c'est d'aller au-devant d'autrui ; si la liberté ne commence pas par être juste et aimante, quand donc commenceront la justice et l'amour ? La voix qui appelle, tout en demandant la réponse, ne l'attend pas. La volonté doit donc poser la loi de réciprocité idéale et de fraternité avant que les faits viennent la réaliser et alors même qu'ils ne

la réalisent pas. Son rôle est l'initiative pour elle-même et l'initiation pour autrui.

Mais si le précepte chrétien est un excellent moyen pratique, il est loin, au point de vue théorique, d'être un bon critérium non seulement du droit, mais de la bienfaisance même : c'est une des raisons pour lesquelles, dans le christianisme, l'idée du droit est restée si obscure et l'idée de la bienfaisance si longtemps stérile au point de vue social et politique. « Ne faites pas ce que vous ne *voudriez* pas qu'on vous fît, et faites ce que vous *voudriez* qu'on vous fît. » Soit, mais comment interpréter cette « volonté » où l'on cherche la mesure de la justice et de la fraternité ? Il y a trois sens possibles qu'on peut en donner : ou le désir, ou la volonté droite, ou l'amour. Dans le premier cas, la maxime aboutit évidemment à des conséquences insoutenables : ni le droit naturel ni le droit civil ne peuvent faire de notre désir la règle de la justice, pas même celle de la bienfaisance. Un marchand désirerait qu'aucun autre marchand ne lui fît concurrence, cependant la concurrence est de droit ; la charité même ne commande pas de renoncer à un commerce par bienveillance pour ceux qui l'exercent déjà. Certains hommes s'accommodent de la servitude et désireraient se décharger sur un maître, roi ou empereur, de soins trop lourds pour leur indolence : leur désir leur donne-t-il le droit d'imposer aux autres la servitude ? Un grand nombre d'esclaves d'Amérique, si on les eût consultés, auraient préféré l'esclavage à la liberté, car le plus profond esclavage méconnaît le prix de la liberté même, comme la plus profonde ignorance ignore le

prix de la science. Nombre d'hommes font bon marché de leur dignité et de leur honneur : est-ce une raison pour ne pas respecter l'honneur d'autrui? Le croyant ne voudrait pas être laissé dans l'erreur religieuse ; la charité a-t-elle pour cela le droit d'attenter à la liberté de conscience? On connaît sur ce point la doctrine de saint Augustin, déduite de la maxime chrétienne : Quand on a dans sa maison des animaux malades, on doit les corriger; « ce qui leur semble alors une persécution est un bienfait; » qu'est-ce donc quand il s'agit de ces maladies morales qui entraînent damnation éternelle? — De là l'intolérance charitable, qui, quoi qu'on dise, est essentielle au catholicisme, car elle se déduit de ses principes mêmes : de nos jours encore elle est pour la théologie romaine un article de foi. — Mais prenons la maxime chrétienne en son second sens, et supposons que cette « volonté » qui sert de règle à notre conduite envers les autres est une volonté droite. Alors la maxime signifiera : « Agissez comme vous devriez vouloir qu'on agît envers vous. » Cercle vicieux qui revient à dire : « Faites aux autres ce qu'il est juste ou charitable de leur faire; » il reste toujours à savoir où est la charité. — A vrai dire, dans la maxime chrétienne, par volonté on entend une volonté aimante : agissez envers les autres sous le mobile et l'inspiration de l'amour. Et par cet amour on désigne, selon tous les théologiens, la volonté du *bien* des autres. Que résultera-t-il de ce troisième sens du précepte? C'est que nous prendrons pour mesure à l'égard d'autrui l'idée que nous nous faisons du bien et de la vérité. Or l'amour

ainsi entendu est la négation de tout droit, puisqu'il substitue notre opinion, vraie ou fausse, à la conscience d'autrui. C'est Pascal qui a dit : « Le pire mal est celui qu'on fait par bonne intention. » Il ne suffit donc pas, pour réaliser la vraie justice et la vraie fraternité, de régler notre conduite envers autrui sur les *objets* que nous voulons nous-mêmes, ces objets fussent-ils le bien, le vrai, le bonheur et, qui plus est, le bonheur éternel. Par la méthode catholique, les personnes se trouvent finalement subordonnées aux objets et aux choses : le croyant élève au-dessus des autres hommes ses propres idées et traite ses semblables comme des instruments en vue du grand œuvre qu'il se propose : la fin justifie les moyens. Il ne sert à rien de répéter avec les théologiens que la fraternité, la charité, la bonté envers les autres a pour fin le bien d'autrui ; car ce qui importe, c'est de savoir en quoi consiste le vrai bien d'autrui; or jamais la théologie, du moins la catholique, ne l'a placé dans le droit des autres, dans le maintien et dans le développement de leur liberté individuelle; jamais elle n'a analysé l'idée d'une valeur immanente à l'homme en tant qu'homme et abstraction faite de la notion de Dieu. Le protestantisme lui-même est trop attaché à l'idée de la grâce pour admettre que l'homme vaut par soi et pour soi, sans aucune considération de la Divinité. Assurément, aux yeux du théologien philosophe qui a présenté la thèse chrétienne sous sa forme la plus plausible, — M. Secrétan, — l'amour d'autrui implique l'amour de la liberté d'autrui ; mais, outre que sa doctrine est loin de la

théorie orthodoxe et primitive, elle repose encore en dernière analyse sur l'idée d'une valeur conférée à l'homme par Dieu, sur l'idée de la grâce. En somme, la charité chrétienne, quand on n'y introduit pas la notion philosophique du droit et de la justice, n'est plus qu'un sentiment sujet à toutes les erreurs et à toutes les interprétations abusives, sans aucune rigueur scientifique ni juridique. M. Secrétan nous répondra peut-être par un mot d'Aristote que les théologiens ont souvent reproduit : « Ceux qui s'aiment n'ont pas besoin de la justice, car ceux qui s'aiment se font du bien entre eux et, à plus forte raison, ne se font pas de mal ; » mais ce serait prendre le mot de justice en un sens étroit, comme une vertu négative consistant à ne point faire de mal aux autres, tandis qu'elle est le respect positif de toutes les obligations, de tous les contrats précis qui existent entre les individus ou les groupes d'individus. Le contenu de l'idée du droit est bien plus vaste et plus positif qu'on ne le croit d'ordinaire; on se représente trop le droit comme une idée négative, un simple principe d'abstention et non d'action, un simple *garde-fou* et non une partie intégrante du but social. L'idée du droit entraîne, comme nous l'avons vu, celle du régime contractuel, laquelle à son tour permet à la grande association humaine de se proposer des buts qui n'ont rien de négatif. En ce sens, la justice est nécessaire à l'amour. On a soutenu que le fait seul d'invoquer le droit entre personnes qui s'aiment est déjà presque une injure : « Une femme que son mari s'abstiendrait de battre uniquement

parce que c'est son droit de ne pas être battue aurait déjà le droit de s'offenser [1]. » — Ne s'offenserait-elle pas aussi si son mari s'abstenait de la battre uniquement parce qu'il l'aime et non parce que c'est son droit de ne pas être traitée comme un être inférieur ? Celui qui est aimé ne veut-il pas aussi être respecté, c'est à-dire reconnu digne ? L'amour est surtout un sentiment, tandis que le droit est une idée ; l'amour sans le droit est un aveugle qui, en voulant vous embrasser, vous heurte et vous blesse. L'amour éclairé est déjà une justice. Nous ne saurions donc admettre que le principe de l'amour, « bien entendu et appliqué dans toute son extension, » suffise entièrement et « même au delà » pour résoudre tous les problèmes de la vie morale et sociale [2]. L'histoire montre que ce principe n'a point suffi, et cela non pas seulement parce qu'il a pu être mal entendu ou mal appliqué, mais parce qu'il est incomplet par nature, parce qu'à l'aide de ce principe seul on ne saurait déterminer les relations positives de devoir et de droit qui doivent exister entre les hommes : en un mot, nous ne croyons pas qu'on puisse fonder une science sociale sur l'amour.

Nous conclurons donc que la fraternité est impossible sans la justice et sans l'exacte détermination du droit, qui seule lui donne un objet, une fin, une règle. Cette détermination ne peut se faire que par l'étude scientifique des conditions du contrat social et de

1. Paul Janet, *Histoire de la science politique*, t. I, p. 309.

2. *Ibid.* — Au reste, M. Janet a peut-être ici dépassé dans l'expression sa propre pensée ; il montre excellemment lui-même, dans les pages qui suivent, l'insuffisance et l'écueil de la charité chrétienne

l'organisme social. Nous venons de voir que des sentences à la fois sublimes et vagues, comme celles dont l'Orient a été si riche, ne suffisent pas à la morale; encore moins pourraient-elles suffire à la science sociale. « Travailler au bonheur des hommes, à leur vertu, à leur salut, » rien de plus beau en apparence; rien de plus difficile dans la vie civile et politique. Il faudrait préalablement s'entendre sur le vrai bonheur, sur la vraie vertu, sur le vrai salut. Prendre pour but dans sa conduite envers les autres quelque chose de supérieur à la liberté des autres, fût-ce leur béatitude céleste, c'est déjà être sur la voie de l'usurpation, car l'usurpation consiste à substituer sa conscience à celle d'autrui. L'Inde et le moyen âge nous offrent le plus frappant exemple de l'absorption du droit dans l'amour et de ses inconvénients sociaux. Revendiquer son droit, le maintenir et le soutenir devant tous semblerait contraire aux vertus de résignation, de douceur, de patience, de pardon des injures, d'humilité, qui sont essentielles à la charité orientale et chrétienne[1]. Frappé sur une joue, le fidèle tend l'autre joue. Quand Bouddha dit à son disciple : « Si l'on t'injurie, que penseras-tu? » on sait ce que le disciple répond : « Je penserai que ce sont des hommes bons et doux, ceux qui ne me frappent ni de la main ni à coups de pierre. — Et s'ils te frappent? — Ce sont des hommes doux, ceux qui ne me privent pas de la vie. — Et s'ils te privent de la vie? — Ce sont des hommes doux, ceux qui me délivrent de ce corps rempli de souillures. » Ainsi le mystique se réjouit de la persé-

1. Voyez, sur ce sujet, M. P. Janet, *Hist. de la sc. polit.*, t. I, p. 311-399.

cution, il en subit l'injustice avec la passivité du fatalisme ou de la résignation à la Providence. Le citoyen moderne ne peut faire si bon marché de la justice : il exige le respect parce qu'il tient à sa dignité ; au lieu de coopérer, par un excès de mysticisme, à l'immoralité des persécuteurs, il proclame et réclame son droit quand on le viole. Si vous étiez seul en cause avec ceux dont vous subissez l'injustice, votre résignation pourrait encore se comprendre ; mais il y a d'autres hommes que vous, et bien des générations vous suivront ; or, au point de vue même de l'amour *intelligent*, conséquemment de l'amour *juste*, si vous devez aimer vos persécuteurs, ne devez-vous pas aimer encore plus les persécutés, parmi lesquels seront sans doute vos enfants mêmes? Ne devez-vous pas maintenir vos droits tout au moins dans l'intérêt de ceux qui viendront après vous? Remettre à Dieu seul la cause des opprimés, c'est se décharger d'un devoir viril et certain au profit d'un être surnaturel et problématique.

Les sectes de réformateurs modernes qui parlent encore d'absorber le droit et la justice dans l'amour, ou qui veulent organiser par voie légale la fraternité universelle, s'inspirent sans le savoir d'un esprit oriental et féodal. Cette fraternité autoritaire va contre elle-même. On légifère, on contraint, on tyrannise même l'individu au nom de l'humanité ; on prétend mettre la violence au service de l'amour. Fausse fraternité que celle qui s'impose ou est imposée, qui est violente ou violentée ; c'est là encore la fraternité du moyen âge et non celle de l'avenir. Le principe de la

charité considéré exclusivement a pour conséquence, dans l'ordre social, une sorte de communisme qui ne laisse plus de place à un individualisme légitime. C'est que l'idée de la fraternité correspond à l'un des deux aspects de la société, celui de l'organisme social, tandis que l'idée du droit correspond à l'autre aspect, celui du contrat social. La fraternité a pour formule: Dévoue-toi au bien de l'ensemble, fais de toi-même un moyen en vue du tout, un organe au service du grand organisme. Cette subordination de l'individu à la communauté est assurément chose nécessaire, et une société où la fraternité n'existerait à aucun degré ne pourrait pas plus vivre qu'un corps où n'existerait plus la coopération des organes. Mais si vous poussez trop loin l'assimilation de la société humaine aux organismes inférieurs, si vous voulez que l'individu soit aussi esclave du bien public qu'une cellule est esclave du corps vivant auquel elle appartient, vous aboutissez à l'absorption de l'individu dans la communauté et par cela même au despotisme. Il ne faut donc pas oublier que l'organisme social a pour caractère propre d'être en même temps un contrat social; il constitue ce que nous avons appelé un organisme contractuel. Tout au moins est-ce l'intérêt de l'organisme social que de devenir contractuel. Or qui dit contrat dit association libre d'individus libres, par conséquent régime de droit et non pas seulement de fraternité, individualisme et non pas seulement communisme. Le lien social résulte en ce cas de la volonté même des individus, qu'il présuppose; de même, le lien de fraternité résulte de la justice et du droit, qui

en sont les conditions préalables. Je vais plus loin : même au point de vue de l'organisme social, un certain attachement de l'individu à soi-même est nécessaire pour la conservation de l'ensemble : il faut, dans un corps vivant, que chaque partie ait son intérêt propre et le sauvegarde, en même temps qu'elle concourt à l'intérêt commun. C'est ce que les philosophes anglais n'ont pas manqué de reconnaître : l'école de Bentham a montré que le dévouement généralisé et poussé à ses dernières conséquences aboutit à une contradiction. De deux choses l'une, en effet : ou bien il y aura une partie de la société qui se dévouera à l'autre, ou bien tous se dévoueront les uns pour les autres. Dans le premier cas, la charité des uns, qui se manifeste par toutes sortes de bienfaits, implique l'égoïsme des autres, qui consentent à recevoir ces bienfaits. Dans le second cas, chacun se dévoue pour son voisin, qui se dévoue lui-même pour son voisin, et ainsi de suite; on a alors un « circuit incommode », une dépense inutile de travail et finalement une perte de jouissance pour tous. Nous n'irons pas jusqu'à dire avec Bentham et ses disciples que le pur dévouement est le pendant de la dépense infructueuse en économie politique, mais il est certain que le renoncement absolu prêché par le christianisme, s'il était mis en pratique, pourrait entraîner la dissolution de l'organisme social. En fait, comme il n'est jamais complet, il aboutit toujours au partage de la société en deux classes, l'une qui donne et l'autre qui reçoit, l'une maîtresse et l'autre esclave, l'une tendant à l'usurpation et l'autre à l'avilissement. De là

la supériorité effective de l'idée moderne du contrat sur l'idée antique du renoncement, de la justice sur la charité. Rendre à chacun ce qui lui est *dû* et *tout* ce qui lui est dû, voilà vraiment la loi et les prophètes : soyez juste, et le reste viendra par surcroît. La science sociale, comme toute autre science, ne saurait se contenter de formules d'amour plus ou moins platonique : elle veut une déduction précise et au besoin un calcul mathématique du droit et du devoir, elle trouve un sens profond à l'adage vulgaire : Les bons comptes font les bons amis. Tant que les obligations et les droits réciproques ne seront pas nettement définis, on sera obligé de faire appel dans la pratique à un perpétuel compromis entre l'égoïsme et l'amour d'autrui; or jamais un compromis ne valut une solution scientifique. De là le caractère contradictoire de nos maximes d'éducation ; nous avons en réalité « deux morales », l'une utilitaire, l'autre humanitaire. C'est ce que M. Spencer appelle nos deux évangiles : « La noblesse du sacrifice de soi-même, établie dans les leçons de l'Écriture et développée dans les sermons, est mise en relief un jour sur sept; les six autres jours on démontre brillamment combien il est noble de sacrifier les autres[1]. » Nous ressemblons à ce physicien qui, ayant des idées scientifiques en contradiction avec ses idées religieuses, trouvait cependant le moyen de rester fidèle aux unes comme aux autres : il refusait de les comparer. « Lorsqu'il entrait dans son laboratoire, il fermait la porte de son oratoire, et lorsqu'il entrait dans son oratoire, il fermait la porte de son labora-

1. *Introduction à la science sociale.*

toire. » Une telle situation d'esprit ne saurait convenir aux sociétés modernes; aussi conclurons-nous que le sentiment a besoin de la science, que l'intérêt même de la charité est d'être la justice et réciproquement. En un mot, il faut que la fraternité devienne juridique et que la justice devienne fraternelle. Si la justice est, selon la définition stoïque, la force de l'âme mise au service du droit, la fraternité est la tendresse de l'âme au service du droit, et cette tendresse, elle aussi, quand elle est éclairée, devient une force.

II

VRAI PRINCIPE DE LA FRATERNITÉ

Nous venons de voir que la vraie fraternité ne repose point sur des croyances religieuses et surnaturelles ; il faut donc en chercher le fondement dans la nature même de l'homme et dans les conditions essentielles de la société entre les hommes. Telle est en effet la tendance moderne, surtout depuis les philosophes du XVIIIe siècle et la Révolution française. La fraternité n'est pas, nous l'avons vu, une conséquence de quelque commune *origine;* ce n'est pas non plus, comme M. Secrétan semble le croire, une *fin* proposée à l'humanité par quelque père commun de tous les êtres, une sorte d'idée divine qui nous servirait de modèle ; c'est une *idée humaine*, éclose peut-être pour la première fois dans le cœur de l'homme, au sein de la nature jusqu'alors indifférente et insensible. En d'autres termes, la fraternité est un idéal, et cet idéal, le seul capable de satisfaire la pensée, n'est autre que celui de la société universelle : union libre de tous les êtres par une affection mutuelle qui concilierait la plus parfaite diversité et la plus parfaite unité.

En vertu d'une loi psychologique que nous avons souvent invoquée, l'homme ne peut concevoir cet idéal sans le vouloir, parce que toute pensée enveloppe un commencement d'action et tend spontanément à sa réalisation propre. Je ne puis donc avoir l'idée de la fraternité universelle sans une tendance proportionnelle à modeler ma conduite sur ce type supérieur. Celui qui agit sous cette idée directrice, celui chez qui la plus haute des conceptions intellectuelles l'emporte sur les besoins ou les intérêts physiques, celui-là commence par cela même la réalisation de la fraternité.

Ainsi conçue, la fraternité morale est inséparable du droit, qui, nous le savons, est aussi une pure idée, — l'idée de la personne comme ayant sa valeur en elle-même et par elle-même [1]. Il y a deux conditions sans lesquelles le réel amour d'autrui ou la réelle fraternité serait impossible. En premier lieu, pour que je me croie capable de donner à autrui quelque chose qui m'appartienne véritablement et dont on puisse me savoir gré, il faut que je m'attribue préalablement une certaine propriété de moi-même, laquelle me confère un certain droit sur moi. L'être sans aucune valeur intrinsèque et sans droit individuel ne serait pas plus capable du véritable amour d'autrui que du véritable respect. A ce premier point de vue, nous voyons déjà se réconcilier le principe idéal du droit et celui de la fraternité. Considérons maintenant non plus la capacité de celui qui aime, mais la dignité de celui qui est aimé. Pour qu'un être nous paraisse mériter notre affection, il faut que nous puissions, dans notre pensée,

1. Voyez l'*Idée moderne du droit*, liv. IV.

lui attribuer une valeur propre et non empruntée, une dignité qui soit à lui : il faut qu'il nous paraisse se donner son prix à lui-même pour que nous attachions un prix à son affection. Mais cette valeur intime d'un être qui conçoit la liberté, y aspire et s'en rapproche, n'est-ce pas précisément ce qui rend cet être à nos yeux respectable? Le même idéal de liberté qui confère l'inviolabilité à l'être capable de le concevoir et de le poursuivre est donc aussi ce qui communique à cet être le charme et le mérite de l'amabilité ; cet idéal commun à tous est la vraie patrie commune à tous.

En conséquence la fraternité est, comme le droit, une *idée directrice*. C'est l'attribution à l'homme d'une valeur idéale, supérieure à toute estimation matérielle. Cette valeur suppose dans l'homme une certaine indépendance, un germe de liberté. Qu'on analyse jusqu'en ses derniers éléments l'idée que nous nous faisons de la liberté morale, on reconnaîtra qu'elle consiste toujours, à nos yeux, d'abord dans une certaine possession de soi qui est une première marque d'indépendance, puis dans un certain don de soi qui est une marque d'indépendance plus grande encore : l'être vraiment libre serait celui qui aurait d'abord un *moi* et qui ensuite ne serait pas exclusivement renfermé dans ce moi, mais pourrait concevoir et vouloir les autres, s'unir à tous et au tout. Ce type de l'individualité expansive, loin de nous condamner à l'égoïsme radical dont « l'altruisme » même n'est encore qu'une forme, est au contraire un principe de désintéressement universel et d'union avec autrui. Sans doute cette « liberté », cette

« personnalité », cette bonne volonté tendant à se dégager, dont nous faisons l'essence de tous les êtres, échappe en son fond à l'expérience positive; mais il en est de même de la *nécessité* absolue qui nous riverait à l'égoïsme. Ce sont là, de part et d'autre, de pures idées, entre lesquelles nous avons à choisir l'idée directrice de la conduite humaine; or l'idée d'une société entre des êtres libres, égaux et frères, est supérieure à toutes les autres; c'est donc le plus haut idéal moral. Libre jeu des puissances individuelles, libre association de ces puissances par le contrat, libre fusion de ces puissances par le progrès de la sympathie et de la fraternité sociale, voilà les trois degrés de la liberté et du droit, qui nous paraissent suffire à la solution des questions sociales. La liberté individuelle est le point de départ, l'union fraternelle des libertés est le point d'arrivée ; le règne du droit assure celui de la bienveillance même et de la fraternité. Ce sont là des idées qui s'enveloppent : étant donnée l'une, on peut retrouver l'autre, comme on peut retrouver un théorème au moyen d'un autre théorème ; il n'en existe pas moins toujours un ordre logique que doit respecter la science ; ici, cet ordre est : liberté, droit, fraternité.

Ainsi conçu, le règne de la fraternité s'étend à tous les hommes et n'admet plus les exceptions que pouvaient encore laisser subsister les doctrines de pure charité surnaturelle, ou de pitié sensible, ou d'altruisme instinctif. Tous les hommes ont à des degrés divers l'idée, le désir, le germe de la liberté ; tous ont par cela même droit à notre amour. Telle est du moins la

haute notion à laquelle s'est élevée peu à peu la société moderne. Le christianisme a sans doute puissamment contribué à rendre ainsi universel l'amour des hommes ; pourtant, dans le christianisme même, il y a nécessairement des exceptions à l'amour, car si Dieu ne peut aimer ceux qu'il damne éternellement, comment l'homme les aimerait-il ? De nos jours, on a rejeté toute idée d'affection arbitraire et de grâce inégalement répartie, et l'idée que nous nous faisons de la philanthropie est absolument universelle comme la justice même. Notre sympathie se mesure d'ailleurs aux degrés mêmes de la dignité : elle n'est assurément pas identique à l'égard d'un Socrate ou à l'égard d'un sauvage aux mœurs féroces ; là c'est l'admiration, ici une sorte de pitié. Mais le vice même et le crime, pour être nécessairement rabaissés dans notre estime et dans notre affection, ne sont pas pour cela exclus du « droit de fraternité », sur lequel Ulpien disait avec raison que la société entière repose. Ce n'est pas à nous de juger la conscience des autres. Au reste, à mesure que la vieille doctrine du libre arbitre et de la liberté d'indétermination est battue en brèche par la science, nous tendons à rejeter la responsabilité absolue de l'homme dans le mal, et nous faisons de plus en plus grande la part des circonstances ou des tyrannies extérieures. Nous sommes portés à voir dans le bien la marque de la liberté, dans le mal la marque de la servitude, et nous croyons qu'aucune servitude n'est définitive ni éternelle. L'âme abaissée par l'ignorance, par la misère, par le vice, par les nécessités du dehors, par les nécessités

du dedans, n'aurait peut-être besoin que d'être relevée pour redevenir libre : elle est semblable à la torche ardente renversée sur la terre, à demi étouffée sous le pied qui va l'éteindre, mais dont la flamme se redresse encore et monte vers le ciel [1].

1. L'animal lui-même n'est point exclu, sinon de la fraternité, du moins de la parenté universelle. Sans être remis au rang où le [illegible]ait le bouddhisme, il est relevé du néant où le rejettent le judaïsme et le christianisme. Schopenhauer remarque que « la morale chrétienne n'a pas un regard pour les animaux, » et, en effet, ils ne descendent pas d'Adam et forment une race absolument séparée de la nôtre ; créés du néant par un *fiat* distinct, le Tout-Puissant ne leur a pas insufflé l'intelligence comme à l'argile humaine. Les philosophes mêmes qui ont gardé l'esprit chrétien et l'habitude des classifications tranchées, comme Kant, aboutissent à ces propositions étranges : « L'homme ne saurait avoir d'obligations envers aucun être autre que l'homme. La cruauté envers les bêtes est la violation d'un devoir de l'homme *envers lui-même :* elle émousse en l'homme la pitié pour les douleurs des bêtes, et par là affaiblit une disposition naturelle, de celles qui concourent le plus à l'accomplissement du devoir envers les autres hommes. » (Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, § 16 et § 17.) Si donc l'homme doit compatir aux souffrances des bêtes, d'après cette doctrine, c'est uniquement pour s'exercer ; selon la remarque de Schopenhauer, nous nous habituons sur les bêtes, comme *in anima vili*, à éprouver la compassion envers nos semblables.« Ainsi, dans la morale des philosophes comme dans la morale chrétienne, les animaux demeurent hors la loi : de simples *choses*, des moyens bons à tout emploi, un je ne sais quoi fait pour être disséqué tout vif, chassé à courre, sacrifié en des combats de taureaux et en des courses, fouetté à mort au timon d'un chariot de pierres qui ne veut pas s'ébranler. Fi ! la morale de parias, de tschandalas (caste de lépreux où l'on choisissait les bourreaux), et de mlekhas (étrangers ou barbares), qui méconnaît l'éternelle essence présente en tout ce qui a vie, l'essence qui, dans tout œil ouvert à la lumière du soleil, resplendit comme dans une profondeur pleine de révélations ! » (Schopenhauer, *Du fondement de la morale*, trad. Burdeau, p. 61.) Schopenhauer a raison. Pour la science moderne, toutes les barrières s'effacent entre les êtres vivants : il y a de la sensation, de l'intelligence, de la volonté chez l'animal comme chez l'homme, quoique à un degré très inférieur et dans un état d'enveloppement. Dès lors il y a une justice envers les animaux, par cela même une charité. Là où la bonne volonté s'est dégagée et montre une première ébauche de la volonté humaine, comme chez les animaux domestiques, chez le cheval laborieux ou le chien fidèle, il y a un commencement de droit. Si la guerre universelle, avec la lutte pour la vie, persiste entre l'homme et les animaux, si la légitime défense ou la nécessité justifient le meurtre des uns et l'esclavage des autres, elles ne justifient pas les souffrances inutiles ni les actes de cruauté. Parfois même, il y a entre l'homme et l'animal domestique une association véritable pour le travail, une sorte de convention implicite entre inégaux,

La fraternité universelle des modernes, ainsi conçue, n'est pas moins supérieure à la fraternité purement nationale des anciens peuples de l'Occident qu'à l'unité mystique ou aux castes des religions orientales. Ce n'est pas un des moindres titres de la France que de s'être élevée, parfois même à l'excès, au-dessus de l'égoïsme national pour concevoir un idéal d'universelle philanthropie : elle a eu tout ensemble le plus vif sentiment de la fraternité humaine et du droit humain, tant ces deux choses sont au fond inséparables. Le vrai génie juridique est en même temps philanthropique. Déjà au moyen âge les communes de France avaient trouvé le véritable nom de l'association civile, *amitié;* on disait l'*amitié de Lille*, l'*amitié de Rouen*, et qu'était la patrie française, sinon la grande amitié contenant en soi toutes les autres? Depuis le XVIIIe siècle et la Révolution, on a conçu une patrie plus grande encore, celle de tous les êtres raisonnables et libres, et les « droits de l'homme » entraînent l'amitié pour l'homme. Ne point séparer l'amour de la nation et l'amour de l'humanité, voilà l'instinct français. Aussi est-ce en France qu'on a rêvé, espéré, proclamé d'avance la paix universelle. Hegel reconnaît que la nation française, essentiellement sociable, polie, secourable, prompte à s'émouvoir des maux

analogue à celle qui existe dans la famille entre majeurs et mineurs ; les animaux alors font partie de la *maison*, comme leur nom l'indique, eux aussi ils sont, selon l'expression stoïcienne, *humiles amici :* leurs droits deviennent alors assez précis, assez déterminables pour que la loi les sanctionne : c'est l'honneur de nos législations modernes que de l'avoir compris et d'avoir, ici encore, élargi tout à la fois la sphère de la justice et de la bienfaisance. A plus forte raison, quand il s'agit des hommes, ne saurait-on admettre, sous quelque forme que ce soit des castes hors la loi commune.

d'autrui, est plus « philanthrope » que l'Allemagne. Quant à l'Angleterre, elle s'est souvent étonnée de notre enthousiasme pour les affaires du genre humain ; elle demeure persuadée, pour son propre compte, qu'il lui suffit de donner l'exemple d'une bonne administration domestique : que les autres fassent comme elle, et le genre humain aura l'existence la plus *confortable*. La France croit au contraire que l'humanité, pour être efficacement servie, a besoin avant tout d'être aimée. Elle préfère dans la parabole biblique le rôle de Marie à celui de Marthe.

Quelques-uns nous ont fait un reproche de cette large philanthropie, dont nos ennemis même ont su tirer profit, tandis que d'autres répétaient à notre honneur le mot bien connu d'un Américain : « Chaque homme a deux patries, la sienne et la France ». Il y a ici pour chaque nation un double écueil à éviter : un patriotisme égoïste et un cosmopolitisme vague. De même que la vraie fraternité, pour être universelle, n'exclut nullement, mais suppose au contraire la distinction des individus et le développement des personnalités, de même elle n'exclut en aucune manière, au sein de l'humanité, la distinction de ces vastes individualités collectives qu'on nomme des nations, et dont chacune doit garder son caractère propre, ses aptitudes spéciales, son rôle dans l'histoire, son influence personnelle sur le progrès général.

III

LA JUSTICE RÉPARATIVE

Bien loin que la justice tende à s'absorber dans la fraternité, comme le croient tout ensemble les sectes chrétiennes, les sectes socialistes et, dans une certaine mesure, les sectes positivistes, c'est au contraire la fraternité qui, au sein des sociétés modernes, doit tendre et tend réellement à s'absorber dans une forme importante de la justice dont les « sociologistes » ont, selon nous, le tort de ne pas faire mention.

Il y a un droit qui naît de la violation même du droit, c'est celui de réparation. La justice ne consiste plus alors seulement, selon la définition vulgaire, « à ne point faire de mal » et à s'abstenir ; elle devient évidemment active et doit, pour réparer le mal accompli, faire du bien. Le bien, dans ce cas, loin d'être une « charité » de surcroît, n'est qu'une justice nécessaire ; trop souvent même il demeure insuffisant, car l'injustice, après tout, n'est jamais réparée qu'en partie, et tout le bien qu'on fait ne peut empêcher l'injustice d'avoir été faite. On sait le mot de cette femme du dernier siècle à qui on disait que Dieu réservait une compensation à ses larmes dans la vie

future : « Dieu même ne fera pas que je n'aie point pleuré. »

La société où nous vivons n'est jamais parfaite et ne peut être parfaite, je ne dis pas seulement sous le rapport du bonheur et de la vertu, mais même sous le rapport de la pure observation du droit. Il y a toujours une certaine somme d'injustice générale qui est imputable non point à tel ou tel homme en particulier, mais à la société tout entière, et qui est souvent un legs du passé. De là la nécessité de la justice réparative. On pourrait rendre sensible par un apologue bien simple la tâche de réparation qui incombe aux sociétés comme aux individus. Supposez qu'un homme, par violence ou par fraude, ait enlevé toute la fortune d'un autre ; bien des années se sont passées, l'homme dépouillé et son spoliateur ont vécu chacun de leur côté et presque inconnus l'un à l'autre ; près de mourir, celui qui a commis l'injustice voudrait rentrer dans la justice : — « Tout ce que je laisse, dit-il à son fils, je le possède à bon droit, excepté cette somme, qui m'a servi à gagner le reste ; restitue-la afin de jouir ensuite honnêtement d'un bien qui désormais sera tout à toi ». Le fils rend la somme avec les intérêts, et vit ensuite dans la paix de la conscience. — Croyez-vous pourtant que, par cet échange matériel et par cet acte de justice purement commutative, l'injustice ait reçu une suffisante réparation, et ne faudrait-il pas encore un nombre incalculable de bienfaits pour compenser, quoique imparfaitement, le mal passé avec ses conséquences présentes ? L'homme qui a subi l'injustice ne pourra-t-il pas dire : « Comment réparer

les souffrances causées par la misère et par l'excès de travail pendant de si longues années? Ma famille entière en a été victime ; le chagrin et les privations ont fait mourir ma femme et plusieurs de mes enfants; la mort de ce que j'avais de plus cher est-elle réparable? » Les enfants qui restent, élevés dans la misère, sont peut-être déjà voués à l'ignorance et au vice. L'injustice s'est donc développée en une série de conséquences dont un grand nombre ont marché trop vite pour qu'on puisse les atteindre. On a dit que le temps perdu ne pouvait se réparer ; c'est plutôt la justice perdue, le droit violé qui est trop souvent irréparable.

Quelque chose d'analogue se passe dans la société tout entière. L'histoire nous a légué mille violations du droit dont les effets subsistent encore. La vraie société, pour réaliser l'idéal de justice contractuelle que poursuivent les nations modernes et qui est le type même du droit, devrait être, nous l'avons vu, un contrat d'association entre des hommes libres et égaux ; cette société selon l'idéale justice est-elle la société de fait? Non, les justes conditions du contrat social ont été altérées par deux sortes de causes qui dépendent, les unes de la fatalité naturelle, les autres de la liberté humaine. D'abord, une nature avare, en produisant la lutte fatale pour la vie, provoque les hommes à l'égoïsme et à l'injustice. De plus, la liberté placée au sein de cette nature est elle-même imparfaite et toujours faillible. Ne pas tenir compte à la fois de ces deux causes, c'est ne voir que la moitié de la vérité, défaut commun à deux genres d'esprit de tendances opposées, l'esprit de routine et l'esprit de

révolution. L'esprit de routine rejette toute réforme en mettant les maux de la société sur le compte de la fatalité naturelle et en prétendant que tout est pour le mieux, ou que, si tout n'est pas pour le mieux, c'est la faute de la nature et non des hommes. Certains économistes, dans leur optimisme exagéré, n'ont pas toujours échappé à cette tendance. L'esprit de révolution, au contraire, veut tout détruire pour tout réformer et accuse uniquement la liberté humaine des maux qui pèsent encore sur la société. Aucun des deux partis ne veut voir que la fatalité et la liberté sont ici réunies. Quoi qu'il en soit, puisque cette double cause altère les conditions normales et légitimes du contrat social, il faut combattre les deux causes à la fois et rétablir progressivement dans le contrat les conditions exigées par la justice. C'est à la liberté de réparer, autant qu'elle le peut, les maux de la fatalité, à plus forte raison de réparer le mal fait par la liberté même. Rétablir ainsi les conditions rationnelles du contrat social, tel est le but suprême et l'idéal de la justice réparative.

Maintenant, par qui la justice réparative peut-elle être exercée? Est-ce par l'individu? est-ce par la société? — Cherchons d'abord la part qui revient à l'individu. Selon nous, elle consiste dans ce que les moralistes appellent les actes de « charité privée ». Ces actes peuvent être des œuvres de bienfaisance pure à l'égard de tel ou tel individu particulier qui se trouve être l'objet de notre assistance; mais, à l'égard de l'association dont nous faisons partie, lui et nous, ils redeviennent une simple justice. En effet, Auguste

Comte n'avait pas tort de dire que « nous naissons chargés d'obligations de toute sorte envers la société ». De plus, la solidarité existe entre tous les hommes. Enfin il n'est personne qui puisse se flatter d'être sans faute et sans erreur; or il n'est guère de faute ou même d'erreur qui n'ait des conséquences sociales, surtout dans nos sociétés civilisées et démocratiques, où les volontés et les opinions de chacun règlent les affaires de tous, où chacun a toujours une fonction non seulement dans la famille, mais encore dans l'État. On oublie trop jusqu'où s'étendent les effets sociaux des torts individuels. Toute faute, toute erreur même relativement aux droits d'une autre personne ou aux affaires de tous est une altération des conditions normales de la société et pour ainsi dire du milieu où les hommes doivent vivre : c'est de l'air, c'est de la lumière retirés à autrui, c'est une servitude imposée à ceux qui devraient être toujours de libres associés. Et ce n'est pas seulement la servitude qu'on impose aux autres hommes en méconnaissant le droit volontairement ou involontairement; on leur impose d'une manière indirecte l'injustice même. La plus triste conséquence de l'injustice, en effet, c'est qu'elle tend à provoquer par un retour fatal une injustice semblable, c'est qu'elle introduit dans la société un germe de haine et un désir de vengeance qui tôt ou tard se développe et éclate. Bien plus, l'injustice exerce son influence sur la justice même, qu'elle oblige à employer la force pour sa propre défense, à se faire violente pour réprimer la violence, et à prendre ainsi les formes de l'injustice ; les droits moraux deviennent alors des forces

physiques et sont obligés de s'armer pour se protéger : la guerre sous tous ses aspects devient permanente dans la société[1]. Le premier qui a introduit l'injustice dans le monde y a introduit un état d'hostilité morale qui dure encore : les hommes depuis ce temps n'ont pu compter d'une manière absolue les uns sur les autres ; ils ont dû, dans leur association même, prendre leurs précautions contre leurs associés, comme si ces associés étaient en même temps, sous d'autres rapports, des ennemis. Pascal, ne voyant que ce côté des choses, s'écriait : « L'homme est un ennemi pour l'homme. » De là dans la réalité une atteinte permanente aux clauses idéales du contrat entre les hommes. Ce contrat, au lieu d'être un fait, reste alors une pure idée, ou du moins un fait mélangé et incomplet qui n'exprime que la moitié des choses : contrat social et violence sociale, voilà l'expression complète de la société réelle.

Devant cet état de choses, chaque individu doit contribuer pour sa part à la réparation de la commune injustice et au rétablissement des vraies conditions de la société humaine. De là les formes et les règles pratiques de la fraternité, qui doivent être celles de la justice même et du droit. Pour ne pas avilir et abaisser celui qu'elle veut relever, la fraternité

1. Nul philosophe n'a mieux montré que M. Renouvier, dans sa *Science de la morale*, les altérations nécessaires que les suites du mal et de l'injustice font subir à la morale appliquée et au droit appliqué ; à tel point que, selon lui, un véritable « droit de guerre » subsiste toujours à côté du « droit de paix » dans la société humaine. C'est l'idée dominante et la plus originale de son œuvre. Nous n'admettons pas d'ailleurs plusieurs des antinomies, souvent artificielles à nos yeux, qu'il a établies entre les deux droits ni les prétendues contradictions entre la théorie et la pratique.

doit avoir les traits et le langage de la justice. Il faut que celui qui oblige prenne le rôle de l'obligé et semble non pas rendre un service, mais en demander un; et à vrai dire, quel plus grand service peut-on rendre à un homme que de lui fournir l'occasion d'un acte de désintéressement et de liberté vraie? Celui qui oblige les autres est réellement l'obligé des autres. C'est à la fraternité ainsi entendue qu'il appartient, en premier lieu, de réaliser la justice distributive, mais par voie de liberté et non plus d'autorité; elle doit considérer ses bienfaits comme n'étant qu'une répartition plus juste des parts mal distribuées par le sort et par les hommes. Elle doit prendre, en second lieu, l'esprit de la justice commutative, elle doit se proposer de faire non un pur don, mais un simple échange. Il est fâcheux que le beau nom de « charité » ou d'amour soit devenu synonyme d'*aumône*. La plus noble fraternité n'est pas celle qui fait une aumône proprement dite, mais celle qui demande un léger service en échange d'un grand, qui rabaisse ce qu'elle donne au-dessous de ce qu'elle demande, qui enfin veut persuader à celui qui reçoit qu'il donne l'exact équivalent de ce qu'il a reçu. Pour cela, en retour de ses services, elle demandera un travail, si facile qu'il soit, car elle sait que le travail ennoblit, tandis que l'aumône avilit. Ainsi, au lieu d'une faveur, a lieu un échange consenti de part et d'autre et un véritable contrat. La fraternité s'est transformée en justice contractuelle. A vrai dire, ce n'est pas là un simple déguisement et un masque de délicatesse que la fraternité prendrait pour dissimuler ses dons, c'est plu-

tôt la manifestation de sa véritable essence et de sa plus intime nature.

Maintenant, faut-il attribuer une tâche de bienfaisance réparative non seulement aux individus ou aux associations particulières, mais encore à la grande association de l'État? En d'autres termes, l'État doit-il contribuer, par justice même, à réaliser la fraternité? — Question qui a toujours embarrassé les moralistes et les sociologistes, parce qu'elle porte sur les limites réciproques du droit de l'individu et du droit de la société. L'action de l'État aboutit toujours à une contrainte, puisqu'elle ne peut s'exercer qu'en prélevant des impôts auxquels nul ne doit se soustraire. Si donc les œuvres de bienfaisance positive et d'assistance n'étaient pas autre chose, comme on le croit vulgairement, qu'une « charité » gratuite et surérogatoire, la charité publique, en s'exerçant par voie d'autorité, ne pourrait s'exercer qu'aux dépens de la justice. Aussi la plupart des économistes, ayant fait une analyse insuffisante de nos droits et raisonnant toujours comme si nous étions membres d'une société non altérée dans ses conditions, ont déclaré injuste la « charité publique » et plus injuste encore tout « droit à l'assistance ». Sans doute le principe dont ils partent est vrai en sa généralité : nous n'avons droit dans l'ordre social qu'à la justice, et la société n'a envers nous que des obligations de justice ; mais la question est de savoir si la justice sociale est aussi étroite que les économistes le supposent, et si les prétendus actes de bienfaisance publique ne sont point au fond des actes de justice publique.—C'est ce que nous allons examiner.

En premier lieu, nous trouvons déjà l'État investi d'une fonction réparative dans l'ordre civil, car c'est par son intermédiaire que l'individu lésé dans ses droits par un autre individu demande une compensation et une réparation. Cette fonction de l'État se justifie par des raisons économiques et juridiques. Sous le rapport économique, le contrat social a une très grande analogie, comme l'ont bien senti les Américains, avec ce qu'on nomme un contrat d'assurance mutuelle ayant pour objet la réparation de désastres dont on peut en moyenne calculer le retour. Si nous mettons en commun une somme pour chacun très minime, le naufrage ou l'incendie qui eût ruiné un individu isolé sera réparé en commun. En même temps le mal sera comme conjuré d'avance par un léger sacrifice d'intérêt que chacun aura fait. Encore n'est-ce point là un véritable sacrifice, car celui qui apporte sa part à la société d'assurance mutuelle ignore s'il n'est pas précisément celui sur qui doit s'abattre le fléau prévu ; tout en rendant service aux autres, il se rend donc service à lui-même : c'est à la fois du désintéressement bien entendu et de l'intérêt bien entendu. Or il est des risques que nous courons de la part de nos semblables et non plus de la part de la nature : ce sont les risques de notre liberté et de nos droits, exposés à des violations de toute sorte. Par le contrat social, nous assurons mutuellement nos libertés contre ces atteintes au droit; nous nous engageons à les réparer ou à les prévenir. Et ici les moyens réparatifs peuvent être en même temps préventifs dans toute la force du terme. L'assurance contre les naufrages sur mer ne les empêche pas de se pro-

duire, mais l'assurance mutuelle contre les naufrages de nos libertés a pour but en même temps de les réparer et de les prévenir ; en général, les meilleurs moyens de la justice réparative sont ceux qui, en réparant le mal passé, préviennent dans son principe même le mal à venir ; telle est l'instruction, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure. — Si maintenant nous passons de l'ordre économique à l'ordre juridique, nous trouvons de nouvelles raisons pour charger l'Etat d'assurer à l'individu la réparation des injustices subies de la part d'un autre individu. Par le contrat social nous avons renoncé à nous faire justice nous-mêmes, pour éviter la guerre de tous contre tous et le triomphe final du plus fort. C'est donc la société qui doit fixer au besoin l'indemnité, la compensation, selon les règles de la justice commutative et contractuelle. Tels sont les fondements de ce qu'on appelle la réparation civile. Mais la réparation, nécessaire dans l'ordre civil, n'a-t-elle aucune place dans l'ordre politique et social ? C'est ce que nous ne pouvons admettre. Il y a une sorte d'injustice que l'individu ne saurait réparer lui-même et dont la réparation incombe d'autant plus à l'association entière que c'est l'association même qui l'a commise. Les hommes, en effet, peuvent être injustes collectivement, c'est-à-dire dans leur action commune, c'est-à-dire encore dans les actes de l'ordre politique et social. Prétendra-t-on que l'injustice cesse d'exiger réparation parce qu'elle a été commise en grand ? Quand une société commerciale ou industrielle, même anonyme, viole les droits et la loi, échappe-t-elle au devoir de justice réparative parce

qu'elle est une association ? De même, dira-t-on que la grande société civile et politique doit réparer toutes les injustices, excepté les siennes ? Chaque fois que la société abroge une loi ou une institution politique comme étant formellement injuste et comme violant des droits qui auraient dû être respectés, la société reconnaît par cela même qu'elle avait jusqu'alors commis ou accepté une injustice ; c'est là un point qu'on oublie généralement. Suffit-il alors de supprimer purement et simplement la loi injuste pour que tous les devoirs sociaux soient remplis ? Voici par exemple une loi qui reconnaît enfin à toute une classe d'hommes des droits jusqu'alors méconnus, soit civils, soit politiques, tels que le droit de suffrage ; est-ce assez de dire à ceux qui souffraient de l'injustice séculaire : « La loi est changée, et désormais le mal ne se reproduira pas » ? Mais le mal déjà produit subsiste, et ses conséquences s'étendent à l'infini dans la société : les classes asservies pendant des siècles, n'ayant point joui des mêmes droits que les autres, n'ont pu se développer avec la même liberté et ne se trouvent point avec les autres dans des conditions d'égalité véritable ; elles n'ont pu comme elles éclairer leur intelligence, elles n'ont pas même pu comme elles jouir de tous les fruits de leur travail ; enfin elles ont contracté dans la misère des vices qu'une sorte de fatalité transmet de génération en génération. Devant ce résultat de l'injustice accumulée, la société se déclarera-t-elle sans compétence, sans droit, sans devoir ? Il faut bien l'avouer, les hommes sont trop portés à se décharger de toute responsabilité pour leurs fautes collectives ; nous ne

pouvons nous défaire des vieilles idées serviles sur l'absolutisme de l'État, qui nous apparaît toujours comme un souverain irresponsable et au-dessus de la justice. Quand le sujet d'un despote de l'Orient est frappé d'une amende arbitraire, il s'estime trop heureux de n'avoir pas été jeté en prison, et si on l'emprisonne, trop heureux qu'on ne lui coupe point la tête. Même en Occident, quand un innocent a été détenu pendant de longs mois pour un crime qu'il n'avait pas commis, et quand la justice, reconnaissant son erreur, le renvoie purement et simplement, on l'estime trop heureux de n'avoir eu que demi-mal. Il y a pourtant dans cette façon de punir un homme pour le seul crime d'avoir été soupçonné, sans lui accorder ensuite aucune réparation ni indemnité, quelque chose qui révolte le sentiment du droit; qu'est-ce donc quand il s'agit des grandes injustices dont une société entière est responsable? Toute société qui réforme ses propres injustices dans sa législation civile et surtout politique ne devrait pas se contenter de ces réformes passives, qui ne sont encore qu'une justice d'abstention; elle devrait réparer le mal par une justice active et bienfaisante. Quand l'Amérique a rendu la liberté aux noirs, elle ne s'est pas bornée à leur dire : « Vous êtes libres; » elle leur a donné encore, par un intérêt bien entendu, les moyens d'user de leur liberté nouvelle; elle leur a donné surtout l'instruction, et tout en faisant beaucoup pour eux, elle n'a pas fait encore assez.

Cette réparation active est un devoir de l'État aussi bien à l'égard de ceux qui profitaient de l'injustice

qu'à l'égard de ceux qui en ont souffert; seule en effet elle permet de rendre aux uns la liberté sans compromettre par cela même la liberté des autres. Quand on restitua au peuple, dans notre pays, le suffrage universel, on s'y prit de manière à rendre inévitable pour un certain nombre d'années la servitude universelle, car on n'établit pas en même temps, comme corollaire inséparable, l'obligation et la gratuité de l'instruction. Toutes les fois que la justice pour les uns entraîne ainsi des dangers et des injustices pour les autres, c'est que cette justice a été insuffisante, c'est qu'elle s'est contentée d'être une justice négative d'abstention, au lieu d'être une justice active de réparation; si elle eût été complète, elle eût été en même temps protectrice pour le présent et préventive pour l'avenir.

La fonction réparative de l'État ne sauvegarde pas seulement les droits des générations présentes ou futures, elle est encore l'accomplissement d'une obligation léguée par les générations passées. En effet, selon les règles de la justice contractuelle, tout contrat d'échange ou même de donation suppose qu'avec les bénéfices on accepte les charges, et la succession testamentaire rentre dans cette règle générale : celui qui accepte le legs accepte par cela même les dettes du testateur aussi bien que son avoir; il s'établit donc volontairement entre le vivant et le mort un lien de solidarité. Le même phénomène se reproduit en grand dans la société entière. Donc, en acceptant le contrat social dans l'état où il est laissé par les générations antérieures, les générations présentes ont accepté du

même coup les bénéfices et les charges de l'association dans laquelle elles entraient, et parmi ces charges se trouve la dette générale de justice réparative. Ainsi, à tous les points de vue, cette dette ne saurait être éludée par l'État.

Sans doute, dans ce retour vers le passé, il faut s'arrêter à de justes limites. Il ne faut pas croire qu'une société doive entreprendre de réparer toutes les injustices sociales et politiques du passé ; il y a nécessairement prescription pour tout ce qui est invérifiable et inappréciable. Le devoir en effet cesse avec le pouvoir, et il est clair que la société n'aurait point le pouvoir de constater ni de réparer des torts depuis longtemps passés; elle risquerait de commettre des injustices nouvelles en voulant réparer toutes les injustices anciennes. Il n'en est pas moins vrai que tout droit, en lui-même, est moralement imprescriptible, et la prescription qui existe en fait dans nos lois n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, une négation de ce principe : c'est simplement la reconnaissance sociale d'une impossibilité de fait. Mais une société comme telle, considérée dans son ensemble, ne saurait se prévaloir de la prescription pour rejeter son devoir général de justice réparative, car ici le devoir et le pouvoir sont réunis : il ne s'agit, en effet, que d'une obligation générale qui est incontestable et d'une réparation qui est toujours praticable elle-même dans sa généralité. Seulement cette réparation n'est plus une pénalité, mais une compensation : elle ne peut s'exercer que sous la forme de la bienfaisance publique et des services publics, tels que l'instruction.

Du reste, — nous venons d'en voir des exemples, — la société n'a pas besoin de remonter bien haut dans le passé pour se voir obligée par ce devoir de réparation : même dans les limites légales de la prescription, qui sont à peu près celles d'une génération d'hommes, la société se trouve déjà chargée d'obligations de ce genre.

On voit par ce qui précède que la fonction réparative, dans l'ordre social, ne saurait incomber à un homme seul ni à quelques-uns; elle incombe à tous les membres de la société : elle est du ressort de l'action collective et doit être exercée par l'État. Quand des individus ou des classes croient avoir envers la société un droit moral à la réparation, la société seule est juge en dernier ressort, et le droit ne peut être revendiqué par la force. Si l'individu renonce à se faire lui-même justice dans les affaires civiles, à plus forte raison y renonce-t-il dans les questions sociales et politiques. Mais l'illégitimité des revendications violentes et matérielles ne doit pas faire méconnaitre la légitimité des revendications morales et pacifiques. — Objectera-t-on que tout droit est revendicable seulement sur un individu déterminé ou sur plusieurs individus déterminés, et qu'il est difficile de comprendre un droit moralement revendicable sur la société tout entière ? — Je réponds qu'en effet les droits sont toujours inhérents à des individus et, en dernière analyse, revendicables sur des individus, non sur une abstraction ; mais ils peuvent être inhérents aux individus comme membres d'une association et revendicables collectivement sur tous les individus qui font

partie de l'association. L'assurance mutuelle nous en offre encore un exemple ; l'assuré dont un incendie a consumé la maison a certainement droit à la réparation du désastre ; mais ce droit n'est pas revendicable sur tel ou tel membre particulier de la société d'assurance ; il l'est sur cette société entière ; sera-t-il donc détruit parce qu'il sera ainsi généralisé et en quelque sorte « socialisé » ? Cessera-t-il d'être revendicable au fond sur des individus parce qu'il le sera sur tous les individus faisant partie de l'association ? — Non assurément, et il en est de même dans la société civile ou politique. Cette extension générale du droit n'est autre chose qu'un effet de la mutualité, qui a elle-même pour conséquence la solidarité et la responsabilité collective.

Dans ce délicat problème des revendications, il faut distinguer avec soin l'État accomplissant ses devoirs et l'État exerçant ses droits. Pas un des devoirs de l'État n'engendre ce que les jurisconsultes appellent une *action ;* pas un n'arme l'individu du droit d'appeler en justice l'État ou ses représentants. Comme l'a remarqué M. Dupont-White, nulle obligation de l'État n'est plus certaine que la protection due aux personnes et aux propriétés : cette protection est une affaire de stricte justice, non plus de bienfaisance. Cependant, pouvez-vous exiger de l'État qu'il vous fasse escorter sur une route mal sûre ou garder dans un temps d'alarme ? Pouvez-vous assigner l'État devant un tribunal s'il exerce mal son devoir de protéger la justice ? Nul ne peut ici sommer l'État de ses obligations. A plus forte raison quand il s'agit de bienfai-

sance. Les devoirs moraux de l'État n'engendrent qu'un droit moral qui ne peut être la matière d'une revendication juridique ; un devoir public n'est pas nécessairement un droit individuel. — Mais, dira-t-on, l'État peut être appelé en justice, et nous l'y voyons tous les jours. — Nous répondrons avec M. Dupont-White : « Il est vrai, mais seulement à l'occasion de l'exercice de ses droits, fisc, propriété, police, qui sont définis par des textes et appréciables par un magistrat. » Quant à ses devoirs, l'État en est le juge suprême. S'il pouvait y avoir des juges en pareil sujet, le gouvernement serait de trop, ou plutôt ces juges seraient le gouvernement[1]. On peut appliquer cette distinction entre l'exercice des devoirs et l'exercice des droits à la question de la justice réparative ; on reconnaîtra que la revendication juridique, et à plus forte raison, la revendication violente ne sont nullement impliquées dans le devoir de réparation incombant à l'État.

La réparation générale, qui est un devoir de tous, est aussi un devoir envers tous, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas se borner à une classe de la société, mais s'exercer au profit de toutes les classes. Toutes en effet ont leurs injustices à réparer, et toutes aussi ont subi des injustices dont elles peuvent demander réparation, car plus d'une fois les opprimés ont été oppresseurs à leur tour. Il n'en faut pas conclure à une sorte de compensation du tort des uns par le tort des autres, car on ne compense pas un tort par un tort; de plus, la compensation n'existe qu'en apparence,

1. *L'Individu et l'État*, p. 86.

car il y a évidemment des classes qui ont été opprimées pendant une longue suite de siècles, tandis que les autres ont eu à subir seulement des oppressions passagères; chez les premières, la souffrance est une habitude; chez les secondes, elle n'est qu'un accident. Quand la réparation s'exerce au profit de tous, par exemple par les fonctions d'instruction générale et d'assistance publique, il y a en fait des classes qui en profitent plus que les autres, mais ce sont précisément celles-là mêmes qui ont eu le plus à souffrir: ce n'est encore là que justice.

Quels sont les moyens pratiques d'exercer la justice réparative et la bienfaisance publique, les dangers à éviter, les précautions à prendre pour ne pas sacrifier l'avenir au présent? — Questions difficiles, dont nous essayerons peut-être un jour l'examen. Nous n'avons voulu ici que poser le principe sans aborder le détail des applications. Contentons-nous de dire que le grand moyen et le plus sûr pour accomplir la tâche de réparation, c'est l'instruction universelle. Au point de vue de la justice réparative comme de toutes les autres formes de justice, l'instruction nous apparaît comme devant être d'abord obligatoire, puis gratuite. Si la volonté est le fondement moral du droit et du contrat social, d'autre part il n'y a point de volonté sans intelligence: l'intelligence seule peut faire passer le droit de son état d'abstraction à la réalité concrète, en ajoutant au droit idéal le pouvoir réel de l'exercer. C'est donc un droit strict de tous sur tous que celui d'exiger des associés, au moment de la majorité, une connaissance

suffisante des conditions essentielles de l'association, et en même temps c'est un devoir strict de tous envers tous que de contribuer à fournir cette instruction, en même temps préservatrice et réparatrice, sans laquelle on n'a plus des associés, mais des esclaves ou des despotes. Dans tout acte politique, chacun décide pour sa part du sort de la nation entière : a-t-il le droit d'en décider en aveugle et en pleine ignorance de cause ? Dans les pays de suffrage, un bulletin de vote peut être un arrêt de mort pour des milliers d'hommes : il contient d'avance pour eux la mort violente par la guerre, quand il favorise une politique destinée à provoquer le choc d'une nation contre une autre ; il contient pour eux la mort par la faim, quand il perpétue dans la législation des injustices, des inégalités civiles et politiques, des servitudes qui ont pour conséquence la misère. Pauvre excuse, à la vue des maux qui font ensuite explosion, que de s'écrier avec un peu de regret et beaucoup d'étonnement : « Qui eût pu prévoir de telles conséquences ? Qui l'eût pensé ? Qui l'eût dit ? Ce n'est point ce que j'avais voulu, et je m'en lave les mains. » — On a beau se laver les mains, l'injustice est ineffaçable, parfois irréparable. Combien d'hommes, s'ils pouvaient apercevoir toutes les conséquences de leurs actes dans l'ordre politique, verraient sur leurs mains, comme lady Macbeth, des taches de sang que rien ne peut laver ! Si nous avons tous le devoir et le droit de participer au gouvernement de la nation entière, par cela même aussi nous perdons le droit d'ignorance : quand on a le devoir de gouverner, on n'a pas le droit

d'ignorer. Que dirait-on d'un juge qui, devant appliquer la loi, négligerait de l'apprendre? Serait-il seulement ignorant ou serait-il injuste? Que dirait-on d'un juré qui, prêt à décider de la vie ou de la mort d'un homme, n'écouterait ni l'accusation ni la défense? Serait-il ignorant ou injuste? Mais nous tous, citoyens d'une nation libre, nous ne sommes pas seulement chargés d'appliquer la loi, nous sommes chargés de la faire; si nous restons dans l'ignorance volontaire, sommes-nous seulement ignorants ou sommes-nous injustes? Ignorer le droit par sa faute, c'est déjà violer le droit; le laisser par sa faute ignorer aux autres, c'est encore violer le droit; favoriser cette ignorance, c'est aliéner ses droits propres et menacer ceux d'autrui, en introduisant dans l'association des hommes qui perpétueront les injustices au lieu de les réparer, des hommes qui ne seront majeurs et libres que de nom et qui de fait seront des mineurs en tutelle. La société ne saurait admettre que les parents élèvent leurs enfants dans un état d'incapacité qui parfois dure toute la vie; ce que les parents ne peuvent ou ne veulent pas faire, c'est à elle de l'accomplir. Et elle doit le faire gratuitement toutes les fois qu'il est nécessaire, en considérant cette gratuité comme une restitution indirecte plutôt que comme un don. L'obligation et la gratuité de l'instruction nous apparaissent ainsi, en définitive, comme la plus essentielle fonction de la justice réparative et comme l'œuvre par excellence de la fraternité.

Au point de vue particulier qui nous occupe, — je veux dire le rétablissement des conditions normales

de la société humaine, — l'instruction exigée et, au besoin fournie par l'État doit offrir un double caractère, dont on ne saurait trop montrer l'importance. Tout membre majeur de la société est appelé à exercer deux sortes de fonctions et comme un double travail : d'abord un travail individuel dans la profession de son choix, puis un travail général en tant que citoyen; l'instruction préservatrice et réparatrice doit donc tendre à ce double but. En premier lieu elle doit être, autant qu'il est possible, *professionnelle*, afin de fournir l'instrument intellectuel du travail aux enfants qui en sont privés par la faute des uns ou des autres. En second lieu, elle doit leur fournir l'instrument général de ce que j'appellerai la profession générale de citoyen. En d'autres termes, elle doit être *civique :* il faut qu'elle enseigne aux enfants, indépendamment de tout culte, leurs droits et leurs devoirs sociaux ainsi que les lois sous lesquelles ils sont appelés à vivre.

Des lois justes et une instruction qui les fasse connaître, aimer, respecter, voilà donc ce que doit avant tout aux individus un État qui veut à la fois prévenir le mal et le réparer par des moyens pacifiques. La législation réforme les lois dans le sens des droits, l'instruction fait connaître les droits eux-mêmes; l'une enlève les liens qui empêchaient de marcher, l'autre éclaire le chemin à suivre : double délivrance. « De la lumière, plus de lumière! » ce cri du poète mourant est aussi celui des classes les plus malheureuses de la société, de celles qui ont souffert pendant des siècles, de celles dont la vie aujourd'hui encore

est une mort lente. Ce n'est pas sans raison que l'Orient avait personnifié dans les ténèbres le génie du mal et dans la lumière le génie du bien ; nous pouvons dire aussi que le génie du mal est l'ignorance et que le génie du bien est la science. Il y a, dans la société, des ténèbres qui sont l'œuvre de la nature et des ténèbres qui sont l'œuvre des hommes ; c'est à la science de les vaincre et de les faire peu à peu rentrer dans la lumière : l'universelle diffusion de la science est la vraie justice réparative.

La conclusion qui nous semble ressortir de cette étude, c'est que l'État, au lieu d'être, comme le croient beaucoup d'économistes, une institution de justice purement défensive, a aussi une fonction positive de bienfaisance ou de fraternité, grâce à laquelle il s'efforce de réparer le mal par le bien. La fraternité n'est en sa pure essence qu'une justice plus haute, une justice plus complète, une justice surabondante. La réduire à une sympathie plus ou moins passive, comme celles des positivistes et des utilitaires, ou à une pitié dédaigneuse, comme celle de Schopenhauer et de ses disciples, ou à une charité mystique en Dieu et pour Dieu seul, comme celle des théologiens, c'est en méconnaître le fond, qui est le droit même de l'homme, sa valeur et son idéale dignité. Sans doute, au point de vue moral, dans nos intentions et au fond de notre cœur, tout doit être amour, même la justice ; mais, au point de vue social, dans nos actions et nos relations avec les autres hommes, tout doit être justice, même l'amour.

CONCLUSION

ET VUES SYNTHÉTIQUES SUR LA SOCIOLOGIE

I

LA SOCIOLOGIE POSITIVE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. SYNTHÈSE DE LA CAUSALITÉ ET DE LA FINALITÉ DANS L'ORDRE SOCIAL.

Après avoir exploré en divers sens le domaine de la science sociale, nous croyons qu'il n'est pas inutile de jeter maintenant un regard en arrière pour mesurer le chemin parcouru et marquer les points culminants que nous avons pu atteindre. Toute vue d'ensemble a l'avantage de faire mieux apprécier les principes, la méthode, les conclusions d'une science, et de rendre plus facile ce que Kant considérait comme de première nécessité : « l'orientation de l'esprit au milieu des diverses doctrines. »

La sociologie positive est d'hier, et, comme toute science naissante, elle se dégage avec peine des hypo-

thèses métaphysiques ou religieuses. Elle est née en effet d'une étude en grande partie mythique ou poétique : je veux parler de la *philosophie de l'histoire* telle que les métaphysiciens ou les théologiens l'ont d'abord conçue, et qui est à la sociologie positive ce que l'alchimie fut à la chimie, l'astrologie à l'astronomie. Dans cette philosophie de l'histoire, la méthode ordinairement employée est la méthode *à priori*, dont les procédés essentiels sont la construction et la déduction. Voyez Schelling et Hegel : ils ne prétendent à rien moins qu'à refaire l'histoire par la pensée ; c'est au sujet pensant qu'ils demandent les lois de l'objet à connaître. Le caractère général de cette méthode est donc d'être subjective. Elle a pris d'ailleurs diverses formes, dont la succession a été pour elle un progrès. La philosophie de l'histoire est d'abord toute religieuse et théologique avec les saint Augustin et les Bossuet, dont les Schlegel, les de Maistre et les de Bonald furent les imitateurs. La théologie fait d'un certain dogme le centre de l'histoire et même du monde : tous les événements de l'antiquité n'ont plus d'autre but que de préparer la venue de Jésus-Christ, de même que le soleil et les étoiles n'ont d'autre but que d'éclairer la terre. A cette mythologie de l'histoire succède ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'histoire, qui substitue à la Providence miraculeuse une Providence agissant selon des lois. Ces lois transcendantes, les métaphysiciens espèrent les déterminer *à priori*, ce qui les conduit à résoudre la métaphysique en une logique abstraite, dont ils imposent les formules à la nature comme des cadres inévitables. L'un

nous parle de l'être, du non-être et du devenir, de la thèse de l'antithèse et de la synthèse; l'autre de l'infini, du fini et de leur rapport; on se complaît aux trichotomies métaphysiques, comme les pythagoriciens ou les alexandrins s'enchantaient de leurs nombres ou de leurs triades, comme les théologiens, aujourd'hui encore, adorent leur trinité et croient la retrouver en toutes choses. Le principe qui domine à la fois la theologie de l'histoire et la métaphysique de l'histoire, c'est celui des causes finales. On se flatte de connaître le but suprême de l'univers, et on en déduit ce qui a dû exister, ce qui devra exister. Ce finalisme métaphysique, commun aux spiritualistes et aux panthéistes, entraîne les diverses théories de la Providence, consciente pour les uns, inconsciente pour les autres, puis la doctrine des hommes providentiels ou des nations providentielles, le messianisme et le césarisme mystique, la personnification non moins mystique de l'âme des peuples, en un mot l'explication des faits par des entités de toute sorte et de tout rang. — Nous avons connu un homme assez instruit, qui prétendait avoir découvert une nouvelle explication de l'*Apocalypse* : c'était à ses yeux un traité d'harmonie musicale. Le plus curieux, c'est qu'à force de patience il avait réussi à interpréter musicalement toutes les rêveries du solitaire de Pathmos : il avait fait cadrer les lois arithmétiques des sons ou des accords avec les significations numériques des lettres ou des noms symboliques. « Si je n'ai pas raison, disait-il, expliquez toutes ces coïncidences! » Il projetait de la sorte ses conceptions subjectives dans l'objectif et inventait

une formule capable de relier à ses idées ce qui en réalité n'avait aucun lien avec elles. Ainsi font les métaphysiciens, les partisans des causes finales, les auteurs des « philosophies de l'histoire » ; ils donnent le sens qu'ils veulent au poème obscur de l'univers. Pour les uns, l'apocalypse du monde est un traité de musique ou d'esthétique ; pour les autres, un traité de géométrie et de mécanique ; pour les autres, un traité de morale, où les exceptions, il est vrai, sont encore plus nombreuses que les règles. La conséquence de ces doctrines, en métaphysique, est un fatalisme pur ou mélangé, excluant, aux yeux des uns, toute liberté humaine ; se conciliant, selon les autres, avec le libre arbitre de l'homme, — deux mystères au lieu d'un seul, et deux mystères contradictoires. Dans la politique, la conséquence est un absolutisme plus ou moins mitigé ; car, lorsqu'on se croit en possession du secret de l'univers et du secret de Dieu, comment n'en ferait-on pas la loi des gouvernements, comment ne justifierait-on pas tous les moyens pratiques au nom de la « fin absolue » ? La cause de ces erreurs est la confusion de la métaphysique et de la science, des spéculations sur l'absolu, — qui est la chose la plus hypothétique du monde et l'objet des conceptions les plus relatives, — avec la connaissance positive de la réalité, enfin d'une finalité problématique avec la causalité naturelle, qui seule comporte certitude.

Une réaction ne pouvait manquer de se produire ; nous lui devons la sociologie positive, dont l'objet, la méthode, les principes et les résultats sont tout différents. L'objet de la sociologie n'est plus l'essence, l'ori-

gine ou la fin des choses; ce sont, comme on le sait, les conditions et les lois des phénomènes sociaux, la *structure* et les *fonctions* du corps social, Étudiés dans leurs conditions de stabilité, les phénomènes dont la société est le théâtre donnent lieu à la *statique sociale;* étudiés dans leur essor et leur développement, ils donnent lieu à la *mécanique sociale*, et comme ce développement est analogue à celui des êtres vivants, il prend le nom d'*évolution*. Ainsi conçue, la science de la société humaine n'est plus subordonnée à la théologie, à la métaphysique ou à la logique abstraite; elle rentre dans cette science concrète qu'on nomme la biologie et qui n'est elle-même qu'une forme de la physique universelle. Dès lors, la méthode de la sociologie est avant tout expérimentale, *à posteriori*, inductive; elle est tournée vers les objets et non plus seulement vers le sujet pensant, elle est objective. Son principe directeur n'est plus la finalité, c'est la causalité naturelle. La conséquence en théorie est le déterminisme scientifique, selon lequel, les conditions d'un fait étant données, le fait est donné par cela même. La conséquence en pratique, c'est la possibilité de modifier les phénomènes en modifiant leurs antécédents, par conséquent la perfectibilité du déterminisme même dans les limites de la science et par le moyen de la science, sans aucune fatalité *à priori* qui s'impose d'en haut, sans autres conditions que les conditions mêmes de la nature ou de la pensée. De là une certaine liberté réglée et une perspective de progrès réglé, qui ne peut s'accomplir que par voie d'évolution, quelquefois par

révolutions naturelles, jamais par révolutions arbitraires.

A nos yeux, cette conception de la science sociale est la vraie; elle n'a besoin que d'être complétée ou appliquée jusqu'au bout pour résoudre tous les problèmes de l'ordre scientifique qui concernent l'humanité. Est-ce à dire que nous ne voulions rien retenir des spéculations de la philosophie de l'histoire? Nullement; mais on doit d'abord les rectifier et les mettre ensuite à leur vraie place, si on veut les réconcilier dans ce qu'elles ont de plausible avec les données de la science positive. Ces spéculations sont métaphysiques, par conséquent hypothétiques; il faut donc les donner pour ce qu'elles sont, non pour des dogmes ou des certitudes; il faut de plus les renfermer dans leur vrai domaine, dans la sphère transcendante, sans les mêler aux choses d'expérience. Enfin, ainsi mises à leur vraie place, les conjectures sur le plan du monde et de l'histoire doivent être soumises aux règles ordinaires des hypothèses, au contrôle de la logique, au calcul ou à l'appréciation méthodique des probabilités. Ce travail fait non, seulement les deux régions de la métaphysique et de la science sociale n'empiéteront plus l'une sur l'autre et ne donneront plus lieu à des controverses sans issue, mais un rapprochement et un trait d'union deviendront possibles entre les deux.

Le moyen terme capable de les relier, nous le demandons, ici comme dans les autres parties de la philosophie, à la notion des *idées-forces*; — notion destinée, selon nous, à opérer un utile rapprochement

entre les systèmes contraires[1]. Qu'y a-t-il en effet de vrai dans la philosophie métaphysique de l'histoire? C'est cette pensée que la société humaine a un certain *idéal* qu'elle prend pour *fin*, et dont la poursuite plus ou moins consciente doit donner un sens à son histoire. Or une telle proposition, prise ainsi dans sa généralité, n'a absolument rien d'incompatible avec la sociologie positive; et cependant elle exprime un point de vue trop négligé des sociologistes. Sans doute les métaphysiciens se représentent mal l'idéal de la société humaine : ils le réalisent à tort dans un monde surnaturel; ils se le figurent comme une fin imposée d'avance à notre monde par une puissance absolue, par une providence transcendante ou immanente, et en cela ils sortent du domaine de la science pour changer la philosophie de l'histoire en une partie de la théodicée; mais les métaphysiciens n'en ont pas moins raison de concevoir un certain système d'idées directrices pour l'humanité, une certaine fin humaine et sociale, sinon universelle. Le *substratum* commun et pour ainsi dire le *résidu* de toutes les doctrines théologiques ou métaphysiques, voilé sous les mythes des religions ou sous ces formules abstraites qu'on pourrait appeler les mythes de la logique, c'est un idéal plus ou moins précis de moralité, de liberté, de justice et de fraternité. Or la sociologie positive ne peut elle-même se passer d'un certain idéalisme entendu scientifiquement, qui seul peut donner lieu dans la pratique à une politique de principes et de droit, non

1. Voyez notre étude sur les *Idées-forces* dans la *Revue philosophique* de juillet 1879.

plus simplement à une politique de fait et de force. Comment donc se former une conception scientifique de l'idéal et de son influence sur l'humanité? Il faut pour cela expliquer sa formation et son action par des raisons toutes naturelles. C'est ce que nous avons fait en montrant que les idées directrices de la société humaine, par l'impulsion à la fois psychologique et physiologique qu'elles exercent, sont un idéal immanent au déterminisme même de la nature. Les positivistes ont raison de ne voir dans le monde, au point de vue de la science, que la *causalité;* mais ils doivent reconnaître qu'il y a dans la société humaine une *finalité* d'un genre particulier, qui se fait elle-même, se pose et se développe par des moyens naturels. Que l'univers ait ou n'ait pas une fin, l'humanité s'en propose une[1]. Aristote a dit que « la nature ne fait rien en vain », assertion douteuse; ce qui est certain, c'est que l'homme et l'humanité ne font rien en vain. Y a-t-il dans l'histoire un *dessein préétabli?* Pure hypothèse de métaphysique; mais il y a assurément « un *dessein qui se fait* », qui s'établit lui-même, et c'est là une vérité scientifique sans laquelle la sociologie demeurerait une spéculation stérile au lieu de devenir une étude pratique. Nous réconcilions ainsi, au point de vue social, la causalité et la finalité. La finalité n'est plus que la causalité prolongée, réfléchie dans la conscience, et cette réflexion sur soi devient une multiplication de soi. Le propre de l'homme est d'être mû par des idées, non plus seulement par des forces purement physiques ou

1 Voyez notre *Idée moderne du droit*, conclusion.

par des instincts aveugles; or l'idée, en même temps qu'elle est une cause, est aussi une fin. L'histoire, c'est la science et la morale s'incarnant ainsi dans la pensée et les actions de l'homme; par conséquent, outre que c'est un mécanisme soumis aux lois générales du mouvement, c'est encore un poème qui ne fait qu'un avec le poète, c'est une odyssée qui se crée et se chante elle-même. On a donc eu raison de dire que l'art est la nature même de l'homme[1], ou que chez l'homme (et peut-être partout) art et nature ne font qu'un. Dès lors, à l'art divin et à la providence divine, secours problématique qui n'a jamais aidé que ceux qui s'aident eux-mêmes, se substitue la providence humaine et sociale, la seule sur laquelle nous puissions compter, parce qu'elle est nous-mêmes, la seule aussi peut-être qui, après avoir été sa propre libératrice, puisse espérer d'être un jour, en une certaine mesure, la libératrice du monde. Mais c'est là une espérance toute métaphysique; ce qui est positif pour la sociologie et la philosophie de l'histoire, c'est que l'avenir de l'humanité, sinon de la nature, est aux mains de l'homme.

De là, dans la science sociale, la synthèse de la méthode naturaliste et de la méthode idéaliste. Auguste Comte lui-même a été obligé d'introduire dans la sociologie la considération de l'humanité entière, l'idéal du Grand Être, dont il fait un nouveau dieu. M. Spencer et ses partisans le lui ont reproché.

1. Voyez Vico, *Scienza nuova*. — X. de Maistre, *Œuvres inédites* (1870), p. 189. — A. Espinas, *Les sociétés animales*, 2e édition, p. 62 et suivantes.

— L'humanité n'existe pas, disent-ils, elle n'existera jamais complètement ; son intégration n'est pas achevée et ne le sera jamais. Le Grand Être n'est pas un être. Les seules réalités sont les individus et les nations : c'est donc là le véritable objet de la sociologie, et cet objet ne peut être connu que par la méthode analytique ; la considération de l'humanité, au contraire, entraîne chez Auguste Comte l'emploi d'une méthode synthétique, nécessairement conjecturale et conservant quelque chose d'*à priori*. — Selon nous, M. Spencer et Auguste Comte ont tous deux raison à différents points de vue. Si l'analyse expérimentale doit être le procédé essentiel, la synthèse déductive n'en doit pas moins achever la science, qui sans cela resterait toujours à ses débuts. Comment, en effet, espérer une complète connaissance expérimentale d'un objet qui est le plus complexe de la nature ? Aussi la considération de l'humanité, la construction de la société idéale, loin d'être inutile dans la sociologie, en est au contraire une partie essentielle ; car c'est précisément pour l'idéal que nous travaillons, et le moyen de le réaliser, c'est de le connaître et de le construire préalablement dans notre pensée. — L'humanité n'existe pas, dit M. Spencer. Sans doute, répondrons-nous, mais elle *devient*, et c'est en la concevant de mieux en mieux qu'on l'amène à l'existence, qu'on assure son « intégration ». — Le Grand Être humain n'est pas un *être*, dit encore M. Spencer. — Non sans doute, répondrons-nous, mais il est une idée et la plus haute de nos idées ; car, en somme, la notion même de Dieu, qui semble d'abord

supérieure, redevient inférieure quand on l'examine de près : un Dieu isolé dans sa substance incommunicable et dans son existence prétendue absolue n'est qu'une *matière* divinisée; l'unité de Dieu n'est que l'unité substantielle et matérielle du monde ; pour donner à Dieu une valeur morale, nous sommes obligés d'en faire un homme, et un homme sociable, ou, mieux encore, d'en faire une société d'esprits ayant nos attributs essentiels, en un mot, une *cité céleste*. Dieu n'est donc que la société idéalisée et érigée en substance éternelle : il est « l'organisme social » conçu comme arrivé à la pleine conscience de soi. Dès lors, autant vaut dire avec Auguste Comte que le vrai Dieu est l'humanité ou, si l'on veut, la république universelle des stoïciens. Au delà de cette idée, impossible de remonter pour trouver une idée plus haute ; la conception théologique se résout ainsi, pour la science moderne, en un idéal *politique*, au vrai sens de ce mot, et l'on comprend qu'Aristote dans l'antiquité, les positivistes et l'école anglaise dans les temps modernes, aient fait de la morale même une partie de la politique largement entendue comme la science de la société universelle. Or, si l'idée du Grand Être social est la plus haute de toutes et exprime l'idéal même de la pensée, il en résulte qu'elle est vraiment l'idée directrice et aussi l'idée efficace par excellence. Comment alors la partie la plus importante de la méthode ne serait-elle pas celle qui détermine l'idéal suprême pour en déduire ensuite ses conditions d'existence et ses moyens de réalisation ?

En somme, naturalisme et idéalisme, méthode

analytique et méthode synthétique, sont également nécessaires à la science sociale, et leur lien est dans la puissance de réalisation *naturelle* qui appartient à l'*idéal* même, en vertu de la force psychophysique des idées. Notre théorie de la liberté individuelle, se réalisant peu à peu par la pensée et le désir, s'applique ainsi tout entière à la liberté sociale, civile ou politique. Cette réalisation, qui se fait par approximations successives, a pour résultat le progrès simultané de la personnalité chez l'individu et des sentiments impersonnels dans le groupe; car, plus la vraie vie individuelle est intense, plus la vraie vie sociale augmente aussi d'intensité. La volonté humaine est à nos yeux une force essentiellement expansive, une puissance d'union avec autrui et non d'isolement, de désintéressement et non d'égoïsme, si bien qu'au fond la vraie liberté ne fait qu'un avec la sociabilité [1]. *Liberté*, *droit*, *société*, sont donc les trois moments d'une seule et même évolution; une liberté isolée n'a pas de sens et ne peut subsister; pour vivre seul, dit Aristote, il faut être une brute ou un dieu; l'isolement de la brute n'est pas liberté, et l'isolement d'un prétendu dieu ne le serait pas davantage. Ce qu'on appelle devoirs envers soi-même, ce sont encore des moyens d'entrer en relation avec la nature et avec les autres hommes; les conditions de l'existence et de la liberté personnelles : tempérance, courage, intelligence, se confondent avec les conditions de l'existence et de la liberté communes ; en un mot, dans la « vie spirituelle »,

1. Voyez *la Liberté et le déterminisme*, Conclusion.

les fonctions de nutrition sont en même temps des fonctions de relation, et la science morale ne diffère pas de la science sociale. Montrer cette synthèse des idées de liberté et de solidarité, la montrer sous les formes diverses du contrat social, de l'organisme social, de la justice et de la fraternité, tel est, selon nous, le but le plus élevé de la sociologie.

II

SYNTHÈSE DE L'ORGANISME SOCIAL ET DU CONTRAT SOCIAL DANS L'ORGANISME CONTRACTUEL

Deux conceptions fondamentales de la société se partagent encore aujourd'hui les esprits. Ces deux conceptions, on s'en souvient, sont celles de l'*organisme social* et du *contrat social.* Quoiqu'elles semblent d'abord contradictoires, une analyse détaillée de chacune nous a montré qu'elles sont vraies toutes deux et par suite conciliables. L'une parait tout réduire dans la société aux lois fatales de la vie et de la nature, l'autre au jeu plus libre de la pensée et de la vie humaine; l'une parle surtout d'évolution lente et subordonnée aux nécessités de la tradition, l'autre paraît espérer une sorte de création d'un monde nouveau par la liberté. Celle-là place surtout son espoir dans les actions presque insensibles dont le corps social est le théâtre; l'autre le met dans la force des idées et de la volonté. Poussez la première à l'extrême, et vous avez une sorte d'esprit *conservateur* qui va jusqu'à l'immobilisme; poussez également la seconde à l'extrême, et vous avez le socialisme *révolutionnaire.* Nous ne dirons pas que la vérité est entre les deux, dans une sorte de médio-

crité et d'équilibre, dans une sorte de *centre gauche* de la pensée; nous ne dirons pas non plus qu'il y a un peu de vérité à prendre dans l'une et un peu à prendre dans l'autre, un éclectisme à réaliser avec l'aide du sens commun, c'est-à-dire avec l'aide du sens vulgaire, de la tradition et de la routine. Non, nous dirons que, dans leurs fondements positifs, les deux théories sont vraies l'une et l'autre, et aussi vraies l'une que l'autre; que leurs erreurs viennent de fausses déductions ou de fausses interprétations; que par conséquent la vérité totale est la synthèse scientifique de ces deux théories. Au lieu de choisir dans leur sein des fragments de vérité, il faut donc les unir intégralement par un moyen terme qui établisse de l'une à l'autre une parfaite continuité ou, mieux encore, une identité fondamentale[1]. Qu'on étudie la conception de l'organisme social, qui assimile la société à l'être vivant : on verra l'assimilation se soutenir dans la théorie et se vérifier dans la pratique. Nous avons reconnu que la société a effectivement ses organes vitaux et ses fonctions vitales, ses lois de corrélation entre les organes et les fonctions, sa naissance, sa vie, sa mort même, par conséquent son évolution organique et sa dissolution. Nous sommes même allé dans cette voie plus loin encore que les partisans autorisés de cette doctrine, tout en évitant les détails d'analogie et les subtilités de comparaison où se perd surtout l'esprit allemand, trop porté à prendre parfois des métaphores pour des formules scientifiques[2]. — D'autre

1. C'est ce que nous avons essayé de faire plus haut, livres II et III.
2. Voyez plus haut, sur MM. Schœffle, de Lilienfield, Jæger, etc., livre III.

part, la même analyse, appliquée à la conception du contrat social, nous a fait reconnaître aussi la vérité de cette conception. Théoriquement, il est vrai de dire que la société humaine doit être contractuelle, car tout doit s'y faire autant qu'il est possible par voie de libre convention. Historiquement, il est incontestable que le régime contractuel tend à dominer de plus en plus dans les sociétés modernes : le droit attache une importance croissante à l'idée de contrat, qui finit par remplir les neuf dixièmes de nos codes et qui un jour y figurera depuis le premier article jusqu'au dernier; l'économie politique, par la théorie des échanges et de l'association, repose tout entière sur cette même idée; la politique enfin, par le suffrage universel, par le débat et le vote libre des constitutions, par la forme de plus en plus contractuelle que prennent les mandats politiques, les fonctions politiques, les essais de centralisation ou de décentralisation politique, les fédérations d'États ou de provinces, etc., nous offre en spectacle le développement du même principe, toujours un sous les formes les plus variées, et tend à l'établissement d'une sorte de convention universelle entre les volontés conscientes.

Ceci posé, le tort des deux doctrines adverses, représentées par des écoles antagonistes, consiste dans cette fausse persuasion que les idées d'*organisme* naturel et de *contrat* volontaire s'excluent. Nous avons montré au contraire que, dans la société humaine, elles sont ou doivent être ramenées à l'unité, si bien que notre formule sociale, plus compréhensive, est la suivante : *Organisme contractuel.*

Est-ce à dire qu'en représentant ainsi l'État comme un organisme volontaire nous méconnaissions ce qu'on a appelé « la part de l'involontaire » dans la société humaine[1]? — Nullement. Nous n'ignorons pas la distinction aujourd'hui de mode entre la société proprement dite, avec son caractère naturel, presque fatal, et l'État proprement dit, avec son caractère plus libre et plus analogue aux produits de l'art : l'organisme politique vient pour ainsi dire, selon cette doctrine, s'enter sur l'organisme social. Sans méconnaître ce qu'il y a de fondé dans cette distinction, nous ne saurions l'admettre sous la forme absolue qu'on lui donne, principalement en Allemagne. Il y a pour nous continuité de la *société* à l'*État*, du *social* au *politique;* toute vraie société humaine est déjà un État plus ou moins rudimentaire; tout organisme social, ayant pour membres des consciences et des volontés, est déjà un organisme politique. Nous l'avons vu, la société en tant qu'humaine commence, selon nous, là où commencent la conscience et le consentement plus ou moins implicite des membres; ce que les Allemands appellent la société par opposition à l'État, c'est plutôt à nos yeux l'organisation végétative et animale qui subsiste dans la société humaine (car il n'y a point d'hiatus dans la nature), et qui est pour cette société ce que dans l'individu le corps est pour l'esprit, les fonctions inférieures pour les fonctions supérieures. Voilà donc une première part que nous faisons à l'involontaire : celle de l'animalité se prolongeant dans

1. Voyez Spencer, *Sociologie;* Taine, *l'Ancien régime;* Espinas, les *Sociétés animales;* Renan, *Dialogues philosophiques.*

l'humanité; encore estimons-nous que chez l'animal et dans les sociétés animales la volonté joue déjà un rôle important.

Une seconde part que nous faisons à l'involontaire, avec MM. Spencer, Taine, Renan, c'est celle qui est le produit de la volonté même se transformant en habitude, puis, par l'hérédité, en instinct[1]. Chez l'individu, l'idée, d'abord consciente et voulue, — par exemple un idéal désiré, un type de beauté qu'on veut reproduire, — se crée des moyens d'exécution d'abord conscients eux-mêmes et volontaires. En effet l'effort qu'exige primitivement la réalisation de l'idée est une rupture d'équilibre pour la conscience, par conséquent un changement perceptible, une perception consciente. Mais, l'effort diminuant, l'équilibre reparaît, et avec lui l'identité, la continuité de la conscience, qui ne saisit plus qu'un ensemble où tout s'est fondu comme plusieurs sons dans un son total et uniforme. Si l'effort diminue ainsi, c'est parce que des voies se sont formées dans le cerveau et les organes pour les mouvements que nécessitait la réalisation de l'idée; l'idée a donc pour ainsi dire pénétré et façonné les organes conformément à elle-même : nouvelle preuve de son action *plastique*. M. Spencer dirait que l'idée est devenue *organique*, c'est-à-dire fixée dans l'organisme sous la forme d'habitude. Qu'elle se transmette ensuite par l'hérédité à d'autres individus, elle deviendra instinct. Or ce qui se passe dans l'organisme individuel se passe aussi dans l'organisme social. Ce qui y avait été d'abord l'objet d'une convention expli-

1. Voyez aussi à ce sujet M. Espinas, *les Sociétés animales*, Introduction.

cite et d'un contrat formel finit par être implicite et comme sous-entendu; l'involontaire y subsiste et s'y transmet d'âge en âge comme un effet de la volonté même. La société ne remet pas sans cesse tout en question, bien qu'en somme elle soit libre de le faire; mais pourquoi le ferait-elle sans raison valable? Elle porte sa volonté sur des questions nouvelles et sur des choses de plus en plus élevées, comme l'individu profite des habitudes acquises pour consacrer son attention à des idées plus importantes; elle commence par accepter en bloc tout ce qui est acquis, en se réservant d'ailleurs le droit d'examen et de revision, comme l'individu en naissant accepte son corps, sauf à essayer de le perfectionner par une bonne hygiène, comme chacun de nous accepte sa vie passée, ses souvenirs, ses acquisitions de toute sorte, en un mot son cerveau avec tous ses plis formés et tous ses replis. C'est là un capital qui permet de travailler à des choses supérieures, de même que la provision pour la faim, la soif et les besoins physiques permet de cultiver l'art ou la science pure, de réaliser ce *superflu* qui n'est souvent qu'une *nécessité* plus haute et plus intellectuelle. Ainsi entendu, l'involontaire est encore de la volonté emmagasinée; l'inconscient est le trésor de la conscience, où elle peut toujours puiser et dont elle peut toujours ramener les richesses à la lumière.

Faut-il conclure de là, comme M. Spencer semble le faire parfois, à une sorte d'immobilisme politique qui, pareil au fatalisme oriental, attendrait tout des lois nécessaires de l'évolution, presque rien des volontés et des conventions humaines? — Non, ce serait

pousser la doctrine à une extrémité que M. Spencer serait obligé de rejeter lui-même; ce serait revenir au « sophisme paresseux » des mahométans, reproduit sous une autre forme dans maint système fataliste sur la philosophie de l'histoire. Compter sur le destin ou sur la Providence, c'est compter sur des mots; compter sur la nature, c'est sans doute compter sur des choses, mais c'est oublier que la force de nos idées et de notre volonté fait elle-même partie des forces de la nature, qu'elle entre comme facteur dans la destinée des peuples, que parfois une volonté isolée — comme celle d'un homme de génie, d'un Jésus, d'un Gutenberg, d'un Christophe Colomb — peut produire une transformation dans le monde, qu'à plus forte raison des volontés associées en un organisme conscient peuvent s'imprimer à elles-mêmes et imprimer aux autres une accélération de mouvement capable de modifier la marche de l'humanité. Si l'involontaire et l'inconscient assurent la stabilité, objet de la statique sociale, la volonté et la conscience assurent le mouvement, objet de la dynamique sociale. M. Spencer fait remarquer que le système nerveux puise sa force dans les liquides nourriciers de l'organisme, et que de même les organes régulateurs du corps social — par exemple les pouvoirs politiques — sont toujours obligés de puiser leur vie même et leur mouvement au sein des organes soumis à leur action ; on en conclut que « s'ils réagissent sur ces derniers, c'est seulement avec les forces qu'ils en reçoivent[1]. » Qu'importe, s'ils réagissent et si cette réaction est assez puissante

1. Voyez M. Espinas, *les Sociétés animales*.

pour mettre tout en mouvement? On pourrait adresser le même argument à un homme assis pour prétendre qu'il ne peut se lever, sous le prétexte que ses organes régulateurs sont obligés de recevoir leur mouvement et leur vie des organes de nutrition ou de circulation ; lui aussi ne peut réagir et marcher qu'avec les forces inhérentes à son organisme; direz-vous pour cela qu'il ne peut marcher et courir? L'équivalence mécanique des forces n'empêche pas le progrès psychique des sensations, des idées, des volitions. L'organisme social peut transformer en idées et en actes volontaires une partie des forces accumulées en lui à l'état involontaire et inconscient; c'est en cela même que consiste le progrès social et politique. Comme l'individu ne saurait trop se persuader de la force qui appartient à sa volonté, puisque cette persuasion est elle-même une force, puisque l'espérance de vaincre, jointe à l'énergie de l'effort, est le commencement de la victoire, puisque la conviction de la liberté a déjà une vertu libératrice, ainsi la société humaine ne peut trop se persuader qu'il n'y a point d'idéal trop haut pour elle, pourvu que cet idéal soit conforme à la vérité et à la nature; qu'il dépend d'elle de se réformer et de se transformer, non par miracle sans doute, mais par méthode; enfin que l'étendue de la science, jointe à l'énergie de l'action, est la vraie providence de l'histoire, dont le domaine n'a de limites que celles de la nature même. Voilà pourquoi la foi raisonnée à l'idée est une puissance sur la réalité, et l'idéalisme un réalisme.

III

LA CONSCIENCE DU MOI ET LA CONSCIENCE DE LA SOCIÉTÉ; LEUR SYNTHÈSE DANS L'ORGANISME CONTRACTUEL.

La conciliation des deux idées d'organisme et de contrat dans celle de l'organisme contractuel nous a amené tout naturellement en présence d'un problème aussi intéressant pour la sociologie que pour la philosophie de l'histoire, celui de la conscience sociale. D'une part, en effet, tout organisme vivant tend à centraliser les sensations de ses diverses parties dans un *sensorium* commun, qui, quand il est suffisamment développé, parvient d'abord à la conscience spontanée, puis à cette conscience réfléchie qu'exprime le mot *moi*. D'autre part, la notion de contrat suppose des volontés distinctes, par conséquent une pluralité de consciences individuelles La psychologie sociale arrive ainsi en face de cette difficulté : — la société humaine, en tant qu'*organisme*, tend à se concentrer en un *moi* unique ; en tant que *contractuelle*, elle suppose plusieurs *moi* et maintient dans son sein leur distinction. Ainsi posé, le problème peut être examiné à deux points de vue, l'un scientifique et positif, l'autre métaphysique et conjec-

tural. — Au point de vue des faits, nous avons reconnu ce qu'il y a de vide et de faux dans les théories mystiques qui personnifient les sociétés, les nations, l'humanité entière, qui admettent une « âme des peuples », un « génie des temps », un « esprit universel », et qui fondent sur ce nouvel Olympe toute une philosophie de l'histoire[1]. Les seules consciences réelles, les seuls *moi* réels que nous connaissions, ce sont les consciences individuelles et le moi propre à chacun. Maintenant, au point de vue métaphysique, de même qu'on peut expliquer la conscience individuelle d'un animal ou d'un homme par une pluralité de sensations centralisées et fondues ensemble, est-il permis de supposer aussi une fusion de consciences réfléchies en une seule grande conscience collective, une identité des *moi* particuliers au sein d'un *moi* social? Cette opinion, soutenue par plusieurs philosophes dont nous avons examiné plus haut les doctrines[2], nous a paru une hypothèse aventureuse métaphysiquement, contradictoire psychologiquement. En effet, nous venons de rappeler que l'organisme social, étant volontaire et contractuel, présente un caractère tout à fait propre : c'est qu'il est composé d'une pluralité de *moi* ou de consciences *réfléchies*; or, par cela même que chaque conscience, tout en s'unissant aux autres sous l'influence d'une commune idée directrice, se pose et s'oppose, dit *moi* et *non-moi*, la fusion des consciences en une seule qui dirait aussi *moi* devient inintel-

1. Voyez plus haut, livre III.
2. Voyez notre chapitre sur MM. Espinas, Schœffle, Jæger, etc.

ligible; on aurait alors le *moi* de plusieurs *moi*, l'identité de personnes qui, par définition même, sont différentes. Ce serait un mystère analogue à celui de la Trinité, où il y a trois personnes en un seul Dieu et, en définitive, trois *moi* en un seul. Les métaphysiciens peuvent bien imaginer des personnalités collectives de ce genre, mais il faut avouer qu'ils sortent alors du domaine de la science et même des hypothèses concevables.

Nous croyons donc qu'il faut s'en tenir à la distinction de trois sortes d'organismes : 1° les organismes inférieurs, où chaque partie se sent elle-même spontanément sans qu'il y ait pour le tout une conscience réfléchie ; 2° les organismes intermédiaires, où il y a sensation dans les diverses parties et conscience réfléchie du tout dans un sensorium ; 3° les organismes supérieurs, où il y a dans chaque partie à la fois la conscience du moi et la conscience du tout, si bien que chacune, comme la monade de Leibnitz (mais monade ouverte et non fermée), est vraiment le miroir de ce petit univers qui subsiste à la fois par sa volonté et par celle de tous les autres. C'est donc en définitive dans les membres mêmes de la société qu'existe la conscience de l'organisme social et du contrat social, conscience plus ou moins claire d'ailleurs et qui va s'exaltant dans les intelligences supérieures. Par cette harmonie des consciences, à la fois unies et distinctes, s'achèvent et se concilient la plus grande liberté individuelle et la plus grande solidarité collective.

IV

SYNTHÈSE DE LA JUSTICE DISTRIBUTIVE ET DE LA JUSTICE COMMUTATIVE DANS LA JUSTICE CONTRACTUELLE

Des principes de sociologie que nous venons de résumer sous une forme nécessairement abstraite et incomplète découlent d'importantes conséquences, soit morales et sociales, soit politiques, soit métaphysiques. La première est relative à la justice dans la société, à sa nature et à ses diverses formes. L'antiquité et le moyen âge, nous l'avons vu[1], ont d'abord conçu la «justice distributive», qui prétend distribuer les choses aux personnes selon le mérite des personnes mêmes, puis la « justice commutative, » qui n'a d'autre ambition que d'égaler les choses entre elles par l'échange, en faisant abstraction de la valeur des personnes. Or la justice complète consisterait à établir une relation parfaitement exacte entre ces différents termes, valeur des choses et valeur des personnes : il faudrait que la justice fût à la fois commutative et distributive.

Sous ces deux idées de proportionnalité et d'échange égal, de distribution et de commutation, il n'est pas difficile de reconnaître les deux idées fondamentales

1. Voyez plus haut, livre I.

de la sociologie : celle d'organisation et celle de contrat. La loi de l'organisme vivant, en effet, c'est la distribution proportionnelle, c'est la justive distributive : ne faut-il pas que chaque organe, chaque cellule reçoive une part de nourriture proportionnée 1° à l'importance de sa fonction, 2° à son besoin? La fonction est une dépense de force, qui entraîne la nécessité d'une restitution de force. Le cercle de la vie doit sans cesse tourner sur lui-même de manière à compenser, et au delà, ses pertes par ses acquisitions. Ceux qui voient surtout dans la société son caractère organique seront donc plus portés à concevoir la justice sociale comme essentiellement distributive, et peut-être tentés de confier le rôle de distributeur à un sensorium ou à une sorte de cerveau social, tel que le gouvernement. La physiologie elle-même, cependant, n'autorise pas cette conclusion précipitée. Comment en effet s'opère dans le corps vivant la distribution du fluide nourricier? Elle s'accomplit en dehors des centres régulateurs, sans leur action directe, sans leur intervention effective. Les échanges mécaniques et chimiques qui ont lieu d'une cellule à l'autre — et qui s'accompagnent sans doute de cette sorte d'échange psychique qu'on nomme sympathie ou communication des sensations — suffisent pour assurer la circulation et la distribution normale du sang, de la chaleur, de la force et de la vie, selon les travaux plus ou moins grands et les besoins plus ou moins vifs de chaque organe. Ce qui paraît un résultat providentiel ou une fin poursuivie par une *archée*, par un *principe vital*, par une *âme*, n'est que le résultat d'actions

et de réactions particulières entre les cellules individuelles. Dans la société, ces actions et réactions deviennent conscientes et volontaires ; elles prennent la forme supérieure du contrat, et la justice commutative d'individu à individu suffit à elle seule pour assurer, dans une foule de cas, la distribution équitable des biens. De là l'individualisme économiste, qui ne connaît que la justice commutative et les contrats particuliers.

Mais l'idée de contrat ainsi restreinte aux rapports des individus n'est pas vraiment adéquate à l'idée de société. Celle-ci, en effet, est un contrat plus vaste, qui domine et embrasse tous les autres, qui entraîne par cela même des obligations nombreuses et déterminées pour tous à l'égard de chacun, pour chacun à l'égard de tous. Les économistes qui se contentent de dire : *Laissez faire*, *laissez passer*, *laissez mourir*, restreignent donc à l'excès l'idée de contrat social, en même temps qu'ils méconnaissent celle d'organisme social. Si, dans l'animal, les fonctions de distribution peuvent s'accomplir par voie de simple commutation entre les cellules, c'est qu'il s'agit là seulement d'une distribution de nourriture et qu'entre des cellules aveugles, inconscientes, l'échange mécanique est le seul mode possible d'équilibre. L'organisme social, au contraire, nous offre des éléments tout nouveaux : l'échange et la distribution y ont lieu entre des volontés intelligentes, agissant sous l'influence des idées et par le moyen des libres conventions. Il faut donc que les individus possèdent une liberté effective, non pas seulement nominale, et

par cela même une intelligence suffisante qui fournisse à cette liberté ses idées directrices. Dès lors la distribution sociale, au lieu d'être simplement une distribution d'aliments, devient aussi une distribution de liberté même et d'intelligence : ce n'est plus seulement le sang, comme dans l'animal, c'est pour ainsi dire le cerveau même avec la pensée et le mouvement qui doit se répandre et se partager entre tous les membres. De plus, la nourriture matérielle n'est point elle-même distribuée dans la société avec la même sûreté que dans le corps d'un animal; si l'action centrale n'intervient jamais, le sang nourricier abondera parfois sur un point et manquera sur un autre : il y aura une accumulation excessive de capital chez celui-ci et manque du nécessaire chez celui-là. Les contrats individuels eux-mêmes se ressentiront de ce manque d'équilibre et perdront leur vraie liberté; l'égalité de l'échange ne sera plus qu'une apparence, comme l'égalité des personnes; en un mot, le manque d'un minimum de justice distributive aura supprimé jusqu'à la justice commutative. C'est ainsi que nous avons été amenés à reconnaître, en principe, la nécessité d'une certaine intervention de l'État dans ces importantes questions qu'on nomme par excellence *questions sociales*. La justice contractuelle et organique, pour être complète, doit être la synthèse de la justice commutative et de la justice distributive.

V

SYNTHÈSE DE LA JUSTICE PÉNALE ET DE LA JUSTICE RÉPARATIVE

Quand on passe de la justice en général à ses formes les plus essentielles, on se trouve amené d'abord à l'étude de la justice pénale, puis de ce que nous avons appelé la justice réparative[1]. Ces deux nouvelles conséquences se déduisent toujours du même principe : je veux dire le caractère à la fois organique et contractuel de l'État. D'une part, puisque la société est un organisme, le membre qui, dans ses relations avec les autres membres, tend à dissoudre l'organisme même doit être réprimé, et réprimé proportionnellement au caractère plus ou moins dissolvant de l'acte antisocial. D'autre part, puisque la société est un organisme contractuel, la justice pénale doit être, elle aussi, une justice contractuelle. La peine doit être acceptée d'avance, fixée même indirectement et médiatement par celui qui la subit : tel est du moins l'idéal. C'est donc au nom du contrat librement accepté qu'on doit juger l'individu qui s'est montré infidèle à ce contrat même; ce n'est pas au nom d'un principe mystique d'*expiation*, pas même au nom de la prétendue sanction morale. Le « droit de punir »

1. Voyez livre V.

s'est réduit pour nous au droit de défense et de réparation, c'est-à-dire au droit d'exiger l'accomplissement 1° du *contrat* social, 2° des *fonctions* sociales sans lesquelles le grand organisme ne saurait subsister [1].

Ce ne sont pas seulement les torts individuels, mais encore les torts collectifs qui exigent réparation; il y a des injustices accomplies par la société entière et dont les effets subsistent à travers les siècles : la solidarité des générations entre elles exige que ces effets de l'injustice soient annulés et compensés. Ce qu'on appelle la charité publique nous a paru se ramener à une pure justice, que nous avons nommée justice réparative [2]. Cette solidarité dans la réparation du mal se déduit à la fois, comme tout le reste, des clauses du contrat social et des conditions de l'organisme social. En premier lieu, le contrat nous oblige, en entrant dans la société, à accepter les charges ou les dettes non moins que les avantages communs; en second lieu, les lois de l'organisme imposent la même nécessité à chaque membre du corps politique. La justice réparative n'a d'autre but que de rétablir les conditions normales de l'organisme contractuel lorsqu'elles ont été altérées, pour certaines classes ou pour certains individus, par des causes imputables à la société tout entière. Une fois ce principe posé, nous avons vu rentrer dans le domaine de la justice réparative les œuvres de bienfaisance et d'assistance publique, les services publics, l'instruction donnée gratuitement par l'État, obligatoire pour tous, professionnelle et civique.

1. Voyez *la Liberté et le déterminisme*, Ire partie, et plus haut, livre V.
2. Voyez, plus haut, livre V.

VI

SYNTHÈSE DE LA JUSTICE ET DE LA FRATERNITÉ

Ainsi s'est posée pour nous, par la suite logique des idées, une dernière et importante question : Quels sont les rapports de la justice et de la fraternité? — La recherche du vrai et scientifique principe de la fraternité humaine, par opposition aux principes mystiques des religions, nous a fait reconnaître son identité fondamentale avec la justice même[1]. Ce précepte : « faire du bien aux hommes », qui conservait le caractère d'une sorte de grâce demandée à l'amour ou à la bonne volonté, et dont les applications demeuraient dans le vague, abandonnées à l'arbitraire de chacun, nous l'avons ramené à une obligation précise en son principe et déterminable en ses applications. Sans doute la justice enveloppe nécessairement l'amour, parce que toute idée d'un bien tend à se réaliser elle-même dans la mesure où elle se conçoit, et que cette tendance est un amour : il n'y a pas d'idée sans quelque désir, d'idée dilettante et purement contemplative, puisque toute idée est un mouvement vers l'objet pensé. Mais, d'autre part, l'amour, comme tel, n'enveloppe pas né-

1. Voyez, plus haut, livre V.

cessairement une justice suffisante, parce que la justice est œuvre de connaissance, œuvre de science. La vraie fraternité est donc l'amour dans la justice, et, comme tout le reste, elle doit devenir scientifique par le progrès même de la science sociale. L'idée juridique d'*obligations* contractuelles et l'idée biologique de *fonctions* vitales sont l'une et l'autre susceptibles d'une définition et d'une délimitation exactes; or la fraternité n'est qu'une conséquence de ces idées. Nous sommes frères parce que nous acceptons volontairement un même idéal en entrant dans la société et que nous nous obligeons à former une même famille; nous sommes frères aussi parce que nous sommes naturellement membres d'un même organisme, parce que nous ne pouvons vivre ou nous développer les uns sans les autres, parce que notre moralité même est liée à l'état social et à la moralité de l'ensemble. En définitive, l'idée d'un organisme contractuel est identique à celle d'une fraternité réglée par la justice, car qui dit *organisme* dit *fraternité*, et qui dit *contractuel* dit *juste*.

VII

SYNTHÈSE DE LA SOCIOLOGIE ET DE LA COSMOLOGIE

Outre les conséquences morales et sociales, la nouvelle sociologie a aussi des conséquences métaphysiques; la philosophie positive de l'histoire projette sa clarté sur la philosophie de l'univers. Toutefois il n'y a plus place ici qu'à des inductions et à des conjectures. Résumons les principales, concernant la nature, la fin, le principe, la formation et la loi générale du monde.

1° Puisque le monde est soumis à un déterminisme qui fait que chaque partie influe sur toutes et toutes sur chacune, cette universelle réciprocité d'action et de réaction le rend déjà semblable par nature à un vaste organisme. De plus, toutes les parties de l'univers étant animées de forces qui se traduisent par le mouvement, il est permis de conjecturer que ces forces — qui n'ont, semble-t-il, qu'à se combiner en de certaines proportions pour produire la vie, la sensibilité, la pensée — renferment toutes implicitement ce qu'elles manifestent explicitement grâce à un concours favorable de circonstances. Ainsi, dans un corps organisé, toute particule est apte à manifester la

vie, la sensibilité, la pensée même, si elle arrive au cerveau et sert à en nourrir la substance. La vie et la sensation semblent à l'état latent en toute chose; elles y dorment comme la lumière et la chaleur; elles sont toujours prêtes à jaillir par les voies qui leur sont ouvertes, comme le feu central qui bouillonne sous la surface refroidie de la terre ne demande qu'à sortir par la bouche des volcans. Si donc au point de vue logique le monde est un déterminisme, et au point de vue physique un mécanisme, tout porte à croire qu'il est physiologiquement un organisme et psychologiquement un ensemble de sensations, de pensées, de forces actives, entre lesquelles il y a échange et sympathie comme entre les cellules d'un être organisé. C'est là du moins, sur la *nature* de l'univers, l'hypothèse qui nous paraît la plus probable, car elle est tout ensemble la plus simple et la plus riche en conséquences.

2° Ce n'est pas assez d'appeler le monde un vaste organisme où tout conspire et sympathise, σύμπνοια πάντα; on peut conjecturer encore, selon nous, que c'est un organisme social ou tendant à devenir social; en d'autres termes, l'état social est la *fin* à laquelle semble tendre naturellement le monde, sans que cette fin lui soit imposée du dehors. Si l'organisme individuel est déjà un petit monde, la société est encore plus digne du nom de *microcosme*. L'identité fondamentale des lois biologiques et des lois sociologiques permet de juger, selon le mot de Comte, l'inférieur par le supérieur, c'est-à-dire l'évolution ébauchée par l'évolution achevée, sans faire d'ailleurs appel

pour cela aux causes finales transcendantes. Quel est donc le terme supérieur auquel aspire la nature, dès qu'elle arrive à sentir et à penser? C'est, encore une fois, cette forme supérieure de la vie qu'on nomme la vie en société. Cette vie commence chez les animaux mêmes, elle se développe chez l'homme. On pourrait donc définir le monde un organisme qui tend à devenir conscient et volontaire, une république qui tend à se réaliser elle-même par sa propre idée. Tout au moins est-il certain que cette république universelle est notre fin à nous-mêmes, qu'elle est le terme idéal de l'évolution humaine; or nous proposons à tous les êtres notre propre fin, n'en connaissant point de supérieure, et il est permis de croire (sans l'affirmer pourtant) que l'analogie de nature qui existe entre nous et les autres êtres justifie l'analogie des fins.

3° Par une nouvelle analogie, la *loi* commune des organismes, des sociétés et du monde est l'évolution, d'abord inconsciente et mécanique, finalement consciente et ayant l'idée pour moteur suprême. La première sorte d'évolution produit les individus vivants et les espèces; la seconde produit les sociétés proprement dites. Autre chose est l'espèce naturelle, autre chose la société. La première est une communauté de forme plus ou moins transitoire, fixée par l'hérédité et la sélection, résultant de la génération d'individu à individu et, en dernière analyse, explicable, selon nous, par un simple mécanisme. La seconde est une communauté de but et d'action, acceptée à la fois et indépendamment même de la génération par un plus ou

moins grand nombre d'individus, en vertu de la sympathie d'abord, puis du concours réfléchi des idées et des volontés. L'antique théorie des espèces produites par la voie des causes finales ne prend un sens raisonnable que quand on l'applique aux sociétés volontaires et non aux espèces naturelles. L'évolution de la nature est d'abord dominée tout entière par la catégorie de la causalité; c'est seulement dans les sociétés humaines qu'elle est dominée par celle de la finalité.

4° Dans tout organisme, nous avons vu que le mode de *formation* est la spontanéité, en ce sens qu'il n'est pas besoin d'un architecte extérieur pour le façonner; de même, à plus forte raison, toute société consciente se forme elle-même par la double action de la sympathie instinctive et de l'idée réfléchie. Une conception analogue peut être transportée au monde entier. Il n'a pas besoin de démiurge; il est à lui-même son architecte.

5° Si telles sont les hypothèses que la sociologie suggère sur la nature, la fin, la loi et la formation de l'univers, comment faudra-t-il, d'après les mêmes inductions, s'en représenter le *principe?* -- Comme une force d'organisation et d'association immanente à tous les êtres sous la double forme du mouvement extérieur et de la sensation intérieure. Le nom humain de cette force, quand elle est devenue consciente, c'est volonté. Mais rien n'autorise à croire que la conscience claire et la volonté réfléchie soient au commencement des choses; l'admettre, c'est passer de l'univers à un principe transcendant. Les inductions sociologiques n'autorisent que l'analogie du monde

avec un organisme d'abord inconscient, puis de plus en plus conscient, sensible et volontaire.

En somme, si l'on a soin de ne pas séparer ces deux choses, — spontanéité et réflexion, — on possédera par là même les deux forces les plus générales qui expliquent non seulement la création des sociétés, mais encore celle des êtres vivants et, qui plus est, celle même de l'univers. Qu'est-ce, en définitive, que production et création? La sociologie et la biologie éclairent ici la métaphysique : elles nous font entrevoir comment a pu se produire et vivre le grand organisme du monde. Les partisans de l'antique conception des causes finales se représentent un but extérieur à l'être et un pouvoir également extérieur qui, mettant l'être en mouvement, crée et forme le monde; mais, nous l'avons vu, à mesure qu'on connaît mieux les fonctions de la vie et celles de la société, on comprend de plus en plus que la vraie finalité est immanente à l'être et se confond avec sa spontanéité même, sans qu'il soit besoin de faire intervenir un créateur. Raisonnons par analogie. Comment a eu lieu la création du langage, qu'on a comparée à celle des sociétés et que nous pouvons, nous, comparer à celle du monde même? Pendant longtemps, on a attribué la création du langage à une puissance surnaturelle : un pareil don de l'homme ne pouvait être qu'un présent miraculeux. Le langage offre en effet, comme la nature, des genres, des espèces, des ordres divers, faits pour s'adapter les uns aux autres, pour se combiner d'instant en instant en groupes toujours nouveaux et pour exprimer ainsi toutes les combinaisons des idées.

C'est un organisme merveilleux au service de la pensée. La science moderne a cependant chassé de ce domaine, comme de tous les autres, le *deus ex machina.* Des signes d'abord principalement mimiques, puis mélangés de mimique et de sons, puis à la longue purement vocaux, et qui en somme se réduisent eux-mêmes à des mouvements réflexes, voilà la matière du langage[1]; quant à la forme, elle est résultée de la coopération spontanée entre les individus, comme la forme du corps résulte de la coopération spontanée entre les organes. Les hommes avaient besoin de se communiquer leurs idées et leurs sentiments, ils obéissaient ainsi à leur intérêt personnel ou à leurs sympathies: c'était assez; peu à peu, sans se douter qu'ils pussent travailler à autre chose qu'à leur satisfaction personnelle ou collective, ils ont formé le langage. C'est donc sous l'influence de l'intérêt et de la sympathie d'abord, puis, plus tard, sous celle de l'idée, que le langage s'est établi en ses rudiments informes, développé à travers les siècles, perfectionné par un art naturel comme celui des êtres vivants et des sociétés. Enfin la réflexion y a peu à peu marqué sa trace à côté de la spontanéité même, car le langage est un produit spontané d'êtres capables de réflexion. Aujourd'hui cette création de l'esprit est tout un monde, image du monde de la pensée et, par l'intermédiaire de la pensée, image de l'univers. Complétons donc notre conception de l'univers en appliquant à sa production ce que nous venons de dire sur la formation des langues, des organismes vivants, des sociétés

1. Voyez H. Spencer, *Essais de politique.*

animales ou humaines. Il nous semble qu'on pourrait concevoir l'univers entier comme une vaste société d'êtres dont tous les membres coopèrent, d'abord spontanément, puis avec réflexion, à la vie du tout; chacun, en ne suivant d'abord que son intérêt, finit par suivre aussi l'intérêt des autres, en vertu de ses liens avec eux: par là se produit l'ordre universel. S'il en est ainsi, de vagues sensations à l'intérieur, premiers rudiments de la pensée et de la conscience, qui se traduisent par des mouvements à l'extérieur, voilà ce qui suffit à la formation du monde; il n'y a pas d'autre finalité primitive, et ce qu'on appelle de ce nom n'est que la tendance de tout ce qui existe à se conserver ou à se développer. Ce n'est donc pas une parole divine, surnaturelle et unique, qui a créé le monde; c'est la parole spontanée de tous les êtres, c'est leur aspiration, leur désir. L'être est éternellement partout, et partout il veut, il se sent et sent les autres, aspire à penser, à jouir de soi et d'autrui, à prendre conscience de soi et d'autrui, à communiquer pour cela avec lui-même et avec tous ses membres. Le monde est le langage universel; c'est une idée obscure qui se réalise en se pensant elle-même et en s'exprimant elle-même par les mille voix et les mille tressaillements de tous les êtres unis dans l'être.

Telles sont en quelques mots les conjectures métaphysiques qui nous paraissent le plus en harmonie avec les résultats de la sociologie. Cette science peut fournir, comme on le voit, une représentation particulière de l'univers, un type universel du monde conçu comme une société en voie de for-

mation, avortant ici et réussissant ailleurs, aspirant à changer de plus en plus la force mécanique en justice et la lutte pour la vie en fraternité. S'il en était ainsi, la puissance essentielle et immanente à tous les êtres, toujours prête à se dégager dès que les circonstances lui donnent accès à la lumière de la conscience, pourrait s'exprimer par ce seul mot : sociabilité.

VIII

CONCLUSION

On voit maintenant l'unité de la sociologie telle que nous la comprenons : tout s'y tient, tout y est coordonné autour d'une conception centrale, celle de l'organisme contractuel se réalisant par la conscience même qu'il a de soi et par l'implusion efficace de l'idée. Rien de positif ne peut rester en dehors de la sociologie ainsi conçue, car toutes les théories de morale publique, de jurisprudence, de politique, viennent nécessairement se résoudre soit dans l'idée d'organisme social, soit dans l'idée de contrat social ; or la notion d'un organisme contractuel, avec la conscience ou la volonté pour centre, est la synthèse des deux autres notions. Tout ce qu'on pourra dire pour montrer soit le caractère organique, soit le caractère contractuel des sociétés humaines, rentrera donc de toute nécessité dans une sociologie éminemment synthétique et viendra se ranger autour de l'un ou de l'autre des termes extrêmes : ainsi les parcelles de métal attirées par un aimant viennent s'ordonner autour des deux pôles. Qu'il s'agisse de justice, qu'il s'agisse de fra-

ternité, qu'on ait à organiser la pénalité à l'égard des individus ou la réparation à l'égard des torts collectifs, que l'on demeure dans les principes généraux dont nous avons voulu nous occuper exclusivement ou que l'on préfère passer (comme nous le ferons peut-être nous-même par la suite) de la théorie aux conséquences pratiques et politiques, — suffrage universel, instruction populaire, assistance publique, rapports du travail et du capital, associations, etc., — on retrouvera partout les deux notions d'organisme et de contrat unies par le lien des *idées-forces*. Ainsi, quand on brise l'aimant en fragments de plus en plus petits, on retrouve encore en chacun les deux pôles, parce que toutes ses molécules offrent la même orientation, parce qu'elles sont coordonnées dans le même sens, par la même force qui circule à travers le tout.

C'est que le régime contractuel, s'organisant par sa propre vertu et par sa propre conscience, réalise seul l'équilibre des deux principes entre lesquels l'humanité fut toujours comme oscillante, tendant plus ou moins vers l'un sans vouloir jamais abandonner l'autre : liberté et solidarité, en d'autres termes, individualité et collectivité. La doctrine de l'organisme contractuel est un *libéralisme* poussé à son plus haut degré, puisqu'elle a pour idéal de ne rien demander aux individus qu'ils n'aient accepté librement et avec conscience ; mais d'autre part elle est, au vrai sens du mot, un *socialisme* bien entendu et rationnel, puisque l'objet qu'elle poursuit par la voie même de la liberté est une organisation sociale

où toutes les parties soient solidaires, unies entre elles et unies au tout, animées d'une même pensée comme un corps vivant que semble nourrir le même esprit intérieur : *spiritus intus alit.* En un mot, c'est à l'humanité qu'il appartient de faire, dans l'ordre social, la synthèse des deux principes répandus dans l'univers : vie et conscience, ou, si l'on préfère, mouvement et pensée. Ces deux principes sont identiques sans doute en leur intime essence, et leur identité se révèle dans la force motrice qui appartient chez l'homme à la pensée même, si bien que l'idéal de l'humanité ou de la société parfaite s'imprime le mouvement et la vie en se pensant avec une conscience de plus en plus claire. Les mêmes lois qui ont produit les mondes et les constellations produisent donc les sociétés humaines, avec cette différence que ce qui était dans les uns lumière extérieure et mouvement fatal devient dans les autres lumière intérieure, conscience et mouvement volontaire.

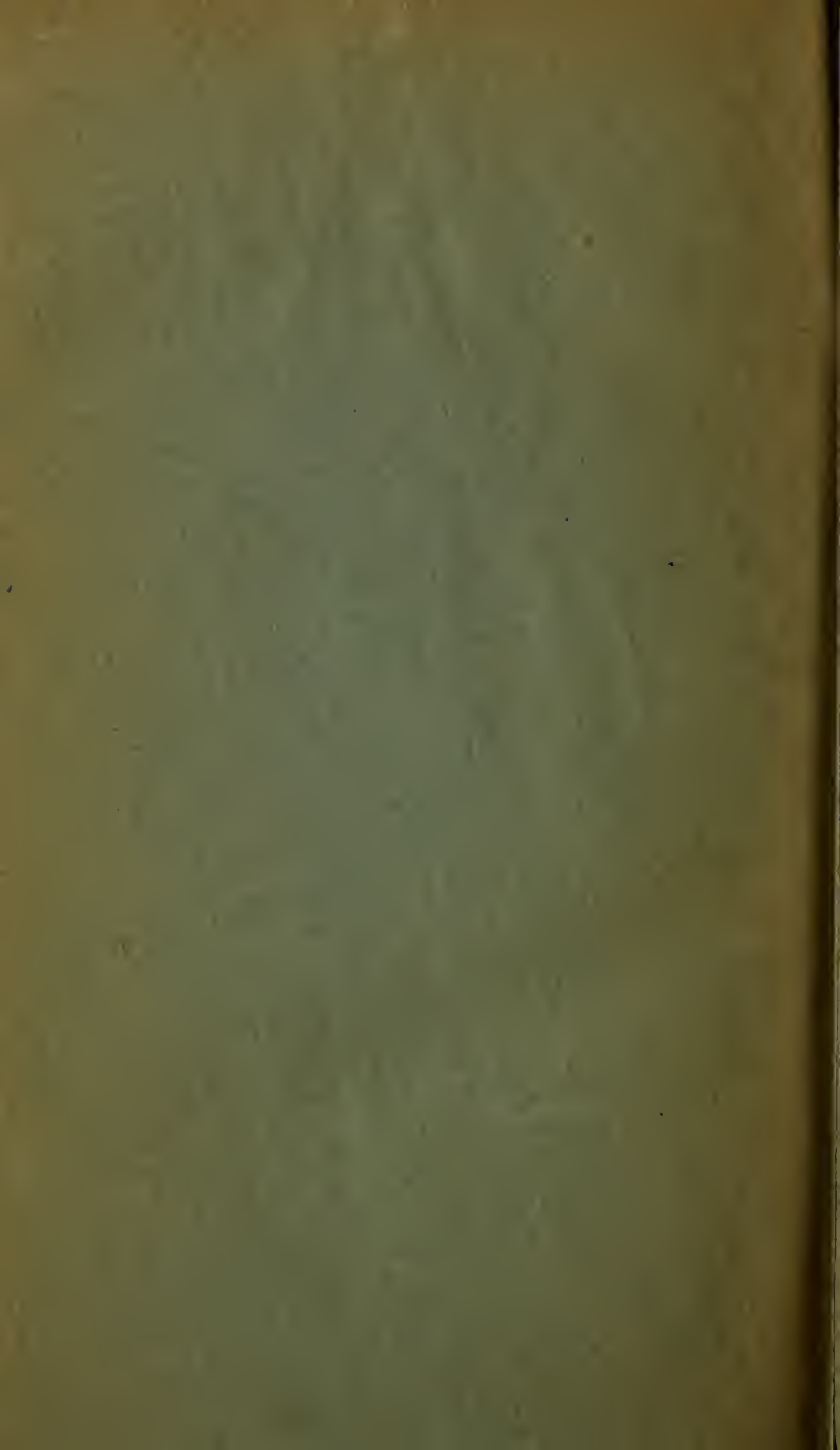
FIN



TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 761-96.







BIBLIOTHÈQUE VARIÉE, FORMAT IN-16
A 3 FR. 50 LE VOLUME

POLITIQUE ET ÉCONOMIE POLITIQUE

ABOUT : *L'A B C du travailleur*; 5e édition. 1 vol.

BAUDRILLART, de l'Institut : *Economie politique populaire*; 3e édition. 1 vol.

BRUNET (L.), député de la Réunion : *La France à Madagascar*; 2e édition. 1 vol.

BURDEAU (A.) : *L'Algérie en 1891*; rapport et discours à la Chambre des députés. 1 vol.

CABART-DANNEVILLE, sénateur : *La défense de nos côtes*, 1 vol.

CARO, de l'Académie française : *Les jours d'épreuve* (1870-1871). 1 vol.

CHERBULIEZ, de l'Académie française : *L'Espagne politique* (1868-1873). 1 vol.

— *Profils étrangers*; 2e édition. 1 vol.

— *Hommes et choses d'Allemagne*. 1 vol.

— *Hommes et choses du temps présent*. 1 vol.

CHEVRILLON : *Sydney Smith* et la renaissance des idées libérales en Angleterre au XIXe siècle. 1 vol.

COLSON (C.) : *Les chemins de fer et le budget*. 1 vol.

DU CAMP (M.), de l'Académie française : *Paris, ses organes, ses fonctions, sa vie*; 8e édition. 6 vol.

— *La charité privée à Paris*; 4e édit. 1 v.

— *La Croix rouge de France*, société de secours aux blessés militaires de terre et de mer. 1 vol.

FERNEUIL : *Les principes de 1789 et la science sociale*. 1 vol.

FOUILLÉE, membre de l'Institut : *L'idée moderne du droit* en Allemagne, en Angleterre et en France; 4e édition. 1 vol.

— *La science sociale contemporaine*; 3e édition. 1 vol.

— *La propriété sociale et la démocratie*. 1 vol.

HEIMWEH (Jean) : *La question d'Alsace*. 1 vol.

HERVÉ (L.) : *La crise irlandaise depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*. 1 vol.

JOLY (H.), professeur à la Faculté des lettres de Paris : *Le socialisme chrétien*. 1 vol.

JUSSERAND (J.) : *La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIVe siècle*. 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

LAFFITTE (P.) : *Le paradoxe de l'égalité*. 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

— *Le suffrage universel et le régime parlementaire*; 2e édition. 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

LAUGEL (A.) : *L'Angleterre politique et sociale*. 1 vol.

LAVELEYE (E. de) : *Etudes et essais*. 1 vol.

— *La Prusse et l'Autriche depuis Sadowa*. 2 vol.

— *L'expansion de la France et la diplomatie*. Hier — Aujourd'hui. 1 vol.

LEROY-BEAULIEU : *La Révolution et le libéralisme*. 1 vol.

LÉVY (Raphaël-Georges) : *Mélanges financiers*. La spéculation et la banque. — L'avenir des métaux précieux. — Le change. — Le billet de banque. — 1 vol.

METCHNIKOFF : *La civilisation et les grands fleuves historiques*. 1 vol.

MILLET (R.) : *La France provinciale*. Vie sociale. — Mœurs administratives. 1 v.

— *Souvenirs des Balkans*. 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

PICOT (G.), de l'Institut : *La réforme judiciaire en France*. 1 vol.

ROCHARD (Dr) : *Questions d'hygiène sociale*. 1 vol.

SIMON (Jules), de l'Académie française : *La liberté politique*; 5e édition. 1 vol.

— *La liberté civile*; 5e édition. 1 vol.

— *La liberté de conscience*; 6e édition. 1 v.

— *Le devoir*; 15e édition. 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

— *L'ouvrière*; 9e édition. 1 vol.

SPULLER (E.) : *Au Ministère de l'Instruction publique*. Discours, allocutions, circulaires. 1re série (1887). 1 vol.

— *Au Ministère de l'Instruction publique*. 2e série (1893-1894). 1 vol.

VARIGNY (De) : *L'océan Pacifique*. 1 vol.

— *Les grandes fortunes aux Etats-Unis et en Angleterre*. 1 vol.

767-96. — Coulommiers. — Imp. P. Brodard. — 10-96.

